توماس طمسن

داوُد ويسوع

بين التاريخ والتراث المشرقي



ترجمة: عدنان حسن

مراجعة: زياد منى

داود ويسوع

بين التاريخ والتراث المشرقي

داود ويسوع: بين التاريخ والتراث المشرقي
تأليف: توماس طمسن
ترجمة: عدنان حسن
التدقيق اللغوي: علي خير بك
تصميم الغلاف والإخراج: زياد منى
إخراج إلكتروني: محمد غيث الحاج حسين
الطبعة الأولى: تشرين الثاني (2006 م) الحقوق جميعها محفوظةٌ لشركة قدمس للنشر والتوزيع (ش م م)

التوزيع في العالم: شركةُ قَدْمُس للنشر والتوزيع (ش م م)
ص ب (6435/ 113)؛ شارع الحمرا، بناء رسامني
بيروت، لبنان
هاتف: (+1 961) 054 750، برّاق: 053 750
جوّال: (+3 0 961) 512 620؛
بريد إلكتروني: ‹daramwaj@inco.com.lb›

التوزيع في سوريَة: قَدْمُس للنشر والتوزيع
شارع ميسلون، دار المهندسين (0905)، الفردوس
ص ب (6177)
دمشق، سوريَة
هاتف: (+11 963) 9836 222 برّاق: 7226 224
جوّال: (+94 0 963) 167 517
بريد إلكتروني ‹cadmus@net.sy›؛
التوزيع في محافظة اللاذقية: مكتبة باميرا
هاتف: (+41 963) 975 468

التوزيع في الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع
وسط البلد، خلف مطعم القدس؛ ص ب (7772) عمّان 11118، الأردن
هاتف: (+6 962) 8688 463؛ برّاق: 7445 465
بريد إلكتروني: ‹alahlia@nets.jo›

انظر كتبَ الدار على صفحات الشبكة التالية: ‹www.cadmus.nesasy.org›؛ ‹www.alfurat.com›
لابتياع نسخ إلكترونية من إصداراتنا على (الشبكة) انظر: ‹www.arabicebook.com›
إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار.
عدد كلمات الكتاب: (146555) كلمة تقريبًا


توماس ل طُمسن

داود ويسوع
بين التاريخ والتراث المشرقي

ترجمة: عدنان حسن

المحتوى

* نظـرًا لحجم هذه الفهارس فقد قررنا عدم وضعها في الكتاب ويمكن للراغب استعادتها من موقع ‹www.cadmus.nesasy.org›

مقدمة الطبعة العربية

في العالم القديم، كانت الحروب جميعها (حروبـًا مقدسة). هذا ما لاحظه مؤرخو الدين والثقافة الذيـن تجمعوا سوية لمناقشة موضوع (الحرب المقدسة) في العصور القديمة في حلقة بحث عقدت في جامعة روما في مطلع ربيع عام (2001 م). والأمر الذي يتعلق بي فقد كان من الأمور المثيرة على نحو خـاص أن الإسهام عن الحرب المقدسة في الإسلام كانت على توافق تام مع ورقة بحثي التي تعاملت مع الحرب المقدسة في **الكتاب**[1]؛ وعلى نحو خاص موضوع (الحرب المقدسة) في **الكتاب*** والقرآن لم يشـجع الحـرب لأسـباب دينية. وقد اتفقنا على نحو قوي، والاتفاق هذا أدهشنا، أن وظيفة مجاز (الحرب المقدسة) في هذين النصين الأساسين لليهودية والمسيحية والإسلام قد دعمت أهدافـًا تقية، بقيت بعيدة عن الأضواء. إن (الحرب المقدسة) و(الجهاد) يمكن أن يلخصا بمساعدة النبي أيوب (سفر أيوب 29: 7-17)، «وكنت أهشم أنياب الظالم ومن بين فكيه انتزع فريسته». لقد خيضت (الحرب المقدسة) عبر التزام شبه أيوبي لقيم السلام الدينية ورعاية الغريب «الأجنبي المقيم بيننا». إن هذا المبدأ لم يـلهم فقط شخص أيوب بصفته (الملك الصالح)، المناضل للتغلب على ظلم الفقراء والمضطهدين، الأرامـل واليـتامى، الذين كانوا مركزيين لأدب العالم القديم عن (الحرب المقدسة)، ولكن أيضـًا لقصـص يسوع وداود، مع قائمة طويلة من أبطال العالم القديم. هذا التبصر الذي التقطته من مؤتمر روما عن (الحرب المقدسة) هو ما دفعني لتأليف كتابي هذا.

في رواية دستويفسكي ‹الأخوة كرمازوف› تم تلخيص أخلاق العدمية بمبدأ (إذا كان الله قد مات) فإن «كل شيء جائز». وإنـا لمن سخريات القدر الفظيعة أنه في السنوات القليلة التي عملت فيها في هـذا المؤلـف أن تحالفـًـا من السياسيين الأمريكيين من المحافظين الجدد والأصوليين المسيحيين قد تشـاركوا في هذا المبدأ مع التشويهات، الملهمة من إسلاميين، للحرب المقدسة. إن أعمال التعذيب المـبرمجة، وقصـف بغداد وبيروت الإرهابيين والخوف كلي الوجود الذي استحضرته (الحرب على الإرهاب) يتم الدفاع عنها بأنـا خدمة للديمقراطية. في عالم إنساني حيث يحارب الخير الشر، فإن كل

ما هو شرير صار مسموحـًا به. إن مفارقة (صدام الحضارات) ليست جديدة على العالم القديم. وفي الوقت الذي يشكل فيه هذا مجاز العالم القديم الاستعاري ذاتي التدمير، فإن النضال ضد الشر الكوني يشكل مادة هذا المؤلف المركزية، وليس في نيتي التعامل مع هذه المادة المعاصرة على نحو مباشر. بدلاً مـن ذلـك، فإني آمل أن يقلل تناولي بالتحليل موضوع (الحرب المقدسة) وشخص (الملك الصالح)، الذي يقع في مركز التقاليد المسيحانية عن يسوع وداود، من سوء استخدام خطاب تشارك فيه الورع الـيهودي والمسيحية والإسلامية. لقد أضحى اللاهوت على نحو مفاجئ جزءًا من المنافسة والنضال السياسي العالمي الذي صار مهمـًا للباحثين عن السلام في أيامنا هذه لفهم هذا اللاهوت.

توماس طمسن

كوبنهاغن في 2006/11/15 م

مقدمة

يحـاول هذا الكتاب أن يجيب على السؤال الذي طرحتُه لأول مرة منذ خمس سنوات: ما الكتاب إن لم يكـن تاريخـًا؟. في كتابي ‹الماضي الخرافي›، كتبتُ بثقة أنّ الكتاب ليس تاريخـًا لماضي أحد وأنّ قصّـة الكتاب عن إسرءيل* المختار والمنبوذ قدّمت مجازًا فلسفيـًا حول الجنس البشري الضال طـريقه[1]. إنّ معرفتنا بتاريخ فلسطين القديمة لم تتبدّل تبدلاً جديـًا في السنوات الفاصلة الماضية ولا يـزال السجال حول تاريخها يعالج مسألة إمكانيته، نظرًا للالتزام الشديد للباحثين الكتابيين بفكرة أنّ الكـتاب يعكس ماضيـًا تاريخيـًا[2]. إنّ العمل التاريخي الذي يجري القيام به مثير للاهتمام وواعد، ويعـتمد بالدرجة الأولى على المصادر التاريخيّة من علم الآثار والنقوش المعاصرة[3]. لكن مسألة: ما المعلومات في **الكتاب** التي يمكن أن يستخدمها المؤرخون لكتابة تاريخ فلسطين هي مسألة زائفة وإلهاء. فـالمؤرخون يحـتاجون إلى أدلّة لتصوراتهم التاريخيّة، ومن دونها يكون التاريخ صامتـًا تمامـًا. إنّ حقـيقة أن **الكتاب** وحده لا يقدّم أيّ دليل مباشر عن ماضي إسرءيل قبل العهد الهلنستي، ليس لأنه متأخر وثانوي، مع أنّ ذلك ينبغي بالتأكيد أن يسبب التردد لأكثر المؤرّخين محافظة، بل لأنّ **الكـتاب** يفعل شيئـًا آخر غير التاريخ بقصصه حول الماضي.

في المناقشة حول النقوش النصْبية والحكايات الكتابّية، يميل المؤرّخون إلى وضع الأحداث في فضاء مجرّد من الأساطير، يختلقونه بأنفسهم. القصد هو إزاحة الفضاء الخرافي الذي منحته النصوص الكتابّية والقديمة صوتـًا. سواءً أكان المرء يتعامل مع جيش يقوده الرب ولا يلقى أي مقاومة، أم ملك بطولي يسير خلال الليل ليهاجم عند شروق الشمس أم، في حالة النصر، يعيد الناس إلى العبادة المؤمنة والمعبد [الهـيكل] المهجور إلى إلهه، فإنّ غياب الاهتمام بعالم القصّة يتجاهل وظيفة النصوص القديمة. فالفشل الإضـافي في تقـويم نصوصنا على خلفية الأدب المشابه يعوق قراءتنا بإهمال الصفة النمطية المسمة لـلمجازات الكتابـيّة. إنّ الاسـتراتيجيّات الخطابّية كمنطق الجزاء، والأصداء الترديديّة للحكايات الخرافية في الماضي، والتهكّم الخادع دومـًا، تضيع في بحث المؤرّخ عن ماضٍ يحوّل انتباه القارئ من

القصة إلى ماضٍ مُتخيّل. إنّ افتراض أنّ حكايات الكتاب هي روايات للماضي يؤكد وظيفة لنصوصنا تحتاج إلى إثبات عندما تتنافس مع وظائف أخرى أكثر وضوحاً.

المسألة هي ما إذا كان التاريخ الحديث لفلسطين، الحافّة الجنوبيّة لسوريّة، يُعنى بنفس النوع من المسائل التي يُعنى بها التفسير الكتابي؟. هل يتعامل علماء الآثار والمؤرّخون مع نفس النوع من الماضي كما يفعل الكتّاب؟. هذا، كما أظن، هو السؤال المركزيّ للسجال الراهن حول التاريخ والكتاب، بدلاً من الأسئلة التي سادت. هل يمكن استعمال القصص الكتابيّة لكتابة تاريخ حديث للماضي القديم، سواء أكان تاريخ الأفراد أم تاريخ الأحداث التي يشاركون فيها؟. حتى عندما يكون الإثبات من المراجع التاريخيّة متاحاً، كما هو الحال مع النقوش المتّصلة بغزو سنحاريب فلسطين في نهاية القرن الثامن قبل الميلاد، فإنّ معلومتنا التاريخيّة إنّما تشكّلها المصادر اللاكتابية الآثارية. إنّ **الكتاب** يستعمل مثل هذه المعلومات التاريخيّة لأغراض أخرى، بالطريقة التي استعمل بها الأدب دوماً ما كان معروفاً من الماضي.

كانت السجالات العامّة حول تاريخيّة **الكتاب** تميل منذ منتصف السبعينيات إلى التركيز على الأسئلة [التي تدور] حول الوجود التاريخي لأفراد مثل أبراهام [إبراهيم!]، وداود، ويشوع، وعزرا، ويسوع، بدلاً من التركيز على المسائل الأدبيّة والأكثر أهمية لاهوتياً لفهم النصوص الكتابيّة وتفسيرها. لذلك، فقد اخترتُ أن أركّز على دور الملك، وبشكل خاص على تقديمه مخلصاً لشعبه وخادماً للقدوس، الذي نصادفه في أسطورة المسيح. ومع أنني أركّز على التطوّر الفني لهذه الشخصيّة في أسفار الكتاب العبراني، فإنني أشدّد أيضاً على العصور القديمة واستمرارية هذا التراث. فالأسفار الخمسة [الخماسية] والتراث الكتابي اليهودي المبكر يقدّمان طبعتين سامريّة ويهوديّة من الفهم الفكري الشرق أدنوي القديم لأواخر الألف الأول قبل الميلاد؛ إذ تقدّم الأناجيل وتتقاسم هذا التراث الفكري والأدبي نفسه في العهد الإغريقي-الروماني من الهيلينيّة المتأخرة. لذلك، قررت أن أعيد تقديم أسطورة الملك القديمة هذه من خلال ثلاثة منظورات. يعالج **الجزء الأول** منظور الأناجيل، الذي يبني شخصياته السرديّة على قاعدة الأسطورة المستمدة بالدرجة الأولى من التراث اليهوديّ الأقدم. يدرس **الجزء الثاني** ثلاثاً من الشخصيات الأكثر مركزية للإيديولوجية الملكّية الشرق أدنوية القديمة، الملك الصالح، المحارب القدّوس القاهر والإله المحتضر والمنبعث، ويناقش إعادة استعمالها في التراث الكتابي وخصوصاً في الكتاب العبراني. يصف **الجزء الثالث** التنقيح الكتابي لإيديولوجية الحرب المقدّسة والطريقة التي أثر بها هذا التراث في إنشاء الحكايات حول ملوك يهوذا وإسرءيل وأخيرًا تطوّر شخصية المسيح في الحكاية والنشيد.

إنّ لاختـياري للمادة من العالم الشرق أدنوي القديم ثغرات عديدة؛ فالتراثات اللاكتابّية الكثيرة لليهودّية المبكرة ليست مشمولة في الـاميع الكتابّية وخصوصـًا التراثات الأدبّية الغنية للعالم المتوسطي باللغـتين اليونانـّية واللاّتينّية. هذان المنظوران الغربيان في العالم القديم كانا شديدي الصلة بالتراثات الفكـرية لبلاد الرافدين وسورية ومصر من خلال مؤلفين مثل بِرُسُس (Berossus) وفيلون الجبيلي (Philo of Byblos) ومانِـثو (Manetho). فقـد كان لهم تطورهم المستقلّ الخاص بم وعلاقتهم الخاصّة بالمادة التوراتّية التي هي [علاقة] عميقة ومنيرة. على كلٍ، فإنني، مثل المؤلف القديم، لم يكن بمقدوري أن أقـرأ كـل شيء في مكتبتي فشكّلت مختارات مما قرأت تتصل بثيمات الإيديولوجية الملكية. إنّ المشـروع غـير المكتمل بعدُ (من غلغامش إلى الأناجيل) الذي أشارك فيه مع زميلي نيلز بيتر لمكه (كوبنهاغن) وفيلب دفيس (شفيلد)، سوف يصحح أي خلل شاب هذا البحث الحالي.

كلمات شكر

بدأ هذا الكتاب بمنهاج تقدمت به مع توماس بولين (Thomas Bolin) في جامعة ماركِت منذ إثنتي عشرة سنة. ففي المناقشات التي شاركت با مع توماس والطلاب، تشكل بعض المنظورات الجوهرّية لهـذا الكتاب الحالي، ليس أقلّها الاعتراف بأنّ المبادئ اللاّهوتّية المشتركة المتضمنة في كتابة الأناجيل والكتاب العبراني تدعم بالكاد الانفصال الذي ُيزعم عادةً في أبحاث دراسات اليوم[4]. هذا الانفصال، لـه بالطبع، جذوره في النشوء مابعد الكتابي للهويتين اليهودّية والمسيحّية المتخاصمتين والمنفصلتين في أثـناء الألفـين الثاني والثالث الميلاديين. هذا الأدب يعكس انغماسـًا فكريـًا مشتركـًا لكّتابه في العالمين المتوسطي والجنوب غرب آسيوي للعهود الفارسّية والهلنستية والإغريقية-الرومانّية.

أودّ أن أشـكر طـلابي وأعضـاء حلقة بحث العهد القديم الجامعّية التخرجّية في قسم الدراسات الكتابّية في كوبنهاغن، الذين اكتسبت منهم الكثير من التبصّر والنصائح المتعلّقة بمسائل هذا الكتاب. لقد دعم زملائي بقوّة جهودي لفهم هذه القضايا. إنّ البروفسور نيلز بيتر لمكه، الذي أشاطره كثيرًا مـن الاهـتمامات قـد شجع أسئلتي حولَ المعاني الضمنّية للتاريخ الفكري التي تيمن على الدراسة الحالـية. لقـد شجعني عمل ُبديل إيرنايس (Bodil Ejrnæs) عن مزامير مخطوطات البحر الميت على استقصـاء تطـوّر الثيمات في الشعر الكتابي. إنّ محّرر نصوصي، تشب روستي (Chip Rosetti)، قد سـاعدني كثيرًا في حجة الكتاب والتقط جيم وست عددًا لا ُيحصى من الأخطاء في لغتي وعرضي. أمـا محـررتي، كريسـونا شميدت، فقد التقطت كثيرًا من التناقضات في أسلوب كتابتي. يجب عليّ أيضـًا أن أشكر ابن زوجتي، أندرياس هيلم، لأجل دعمه ومساعدته مع حاسوبي. إنني ممتنّ أشدّ الامتـنان لـزوجتي وزميلتي، إنغريد هيلم (Ingrid Hjelm)، التي أهدي إليها هذا الكتاب. فقد تابعت الكتاب عبر المراحل المختلفة من تطويره ونقده ودعمه. فهي نفسها مسؤولة عن مساهمات أساس في

دراسات اليوم غيّرت تفكيري وساعدت في وضع الأساس لهذه الدراسة، بالأخص شخصيّة حزقيال، الذي أنقذت دموع تذللـه أورشليم من حصار سنحاريب؛ وتحليل التقنيات الأدبيّة التي خدمت بأنمـاط القصـص الكتابيّة في تطوير سلسلة لامنتهية من الحكايات الترديديّة الفهم التاريخي للتنافس الضـمني بين التراثين الدينيين المترابطين للسامرة وأورشليم في العهدين الفارسي والهلنستي. إذ لطالما لفتت إنغريد انتباهي إلى السياقات التاريخيّة للأدب الذي أرغب في فهمه.

توماس طمسن

كوبنهاغن في 2004/11/01 م

1) ملكوت الرب

1/ 1) أرخنة شخص يسوع، المسيح

1/ 1/ 1) نبي قيامي؟

تعكس أفضل تواريخ يسوع اليوم وعيـًا للحدود والشكوك في إعادة تصوّر قصة حياته. فالمعرفة بتلك الحياة تقوم بشكل شبه كلي على أربعة أشكال مختلفة من "سيرة" مقولبة منمّطة إلى حدٍ كبير، ممتلـئة بالأساطير. كتبت هذه "الأناجيل" الأربعة بعد عقود عديدة من التاريخ المنسوب إلى قصصها. فالتاريخ الدقيق لها غير مؤكّد، متاح لنا نظرًا لكونها في تراث مخطوط من القرن الرابع ميلادي. ما إذا كانـت الأناجيل هي في الحقيقة سِيَر، حكايات عن حياة شخص تاريخي، هو أمر مشكوك فيه. إنّ صفتها التربوية والخرافية تقلّل من قيمتها لإعادة التقصير التاريخي. يؤمن فقهاء العهد الجديد عمومـًا بالرأي القائل إنّ الشخص التاريخي كان شيئـًا مختلفـًا جدًا عن المسيح، الذي يُماهى به، على سبيل المـثال، مؤلـف إنجيل مرقس يسوعه (الاسم يشوع يعني، بالعبرية، المخلص) مفتتحـًا سِفْره بعبارة «بشارة يسوع المسيح ابن الرب».

لم يـتغير البحـث عن يسوع التاريخي كثيرًا في القرن المنصرم[1]. في حين أنّ كل النقاش الحديث تقريـبـًا يـتخذ منطلقه من نقد ألبرت شفايتسر (Albert Schweitzer) الحائز على جائزة نوبل عام (1906 م) الكلاسـيكي، فـإنّ فهمه الخاص قد تمخّض من سجال القرن التاسع عشر حول التاريخ والأسـطورة[2]. كمـا عرّف هذا السجال إلى حدٍ كبير الجهود الأولى لتحديد هوية نواة تاريخيّة في العهد الجديد، فإنّ موضوعاته تشكل جدول أعمال ضمني في النقاشات [الجارية] اليوم. إنّ آيشهورن (J. G. Eichhorn)، البروفسور في مدينة يِنا [الألمانية] منذ عام (1775 م) وفي غتنغن [الألمانية] منذ عام (1788 م) وحـتى وفاته في عام (1827 م)، على سبيل المثال، بنى تاريخه ليسوع على فهم عصر التنوير للميثولوجيا بوصفها شكلاً بدائيـًا من التفكير والكتابة أنتج حكايات قائمة على المعجزة والأسطورة مـن الخـبرات القوميّة والشخصيّة[3]. حاول البحث النقدي أن يكشف الوقائع التاريخيّة المخفية في الأسـطورة المكتوبة. فعلى سبيل المثال، يُعرف موسى بوصفه محررًا لشعبه، لكن قصص سفر الخروج

اســتُمدت من الحكاية الخرافية والتراثات الشفوية والقصص الخرافية الأخرى لإعطاء التاريخ أوراق اعتماد إلهية مؤثرة. كانت النظرية هي أن كل أسطورة يمكن اختزالها إلى نواة تاريخّية بإزالة الإعجازي والخيالي والنمطي المقولب. فقد جرى التسليم بأن هذه القصص في الحقيقة تمتلك نواة تاريخّية، ونادرًا مــا كانــت موضــع شــك. لقد أولي الاهتمام النقدي لمعجزات الكتاب، كعلاج، اقترح الفقهاء شــروحات طبيعــّية للأحداث التي بدت إعجازية فقط، إذ فُهمت الأحداث العجيبة واللغة الرمزية بوصــفها غلوًا، يزخرف التاريخي ويعبر عن عالم مثالي. لقد فسّر الفقه العقلاني الأناجيل ضمن الفهم الذاتي ل(القيم المطلقة)[4].

لقــد شــجع فهــم الأســطورة القديمة على أنها تخفي تاريخــًا على التقديم العلماني لكتاب بلا معجــزات. ومــع ذلك، فإنّ هذه الجهود لم تمضِ من دون تحدٍ. فقد جادل دفيد شتراوس (David Friedrich Strauss) بــأن اخــتزال القصــة الكتابية إلى أحداث طبيعّية أو تاريخّية لم يكن ترجمة أمينة للأناجــيل إلى الفهــم الحديــث، وخالف القصد من النص[5]. فبدلاً من الابتكار الاحتيالي، كانت الأسطورة، كما جادل شتراوس، النتاج الروحي لمخيلة جماعة. أعيد تقديم الأفكار والقيم الأبدية من خــلال القصــة. حوّلت قصة يسوع فهم الكتاب العبراني للمسيح بوصفه متجاوزًا كلاً من موسى والأنبــياء. إنّ أســطورة الــرب الذي يصير إنسانــًا قد استعملت أسطورة المسيح للتكلم عن كل البشــرية؛ فهي لم تمثل إلهــًا إنسانــًا منفردًا. ميّز شتراوس نوعين من الأسطورة: نوع عكس الفكر اليهودي، الذي يسبق حياة يسوع الخاصّة بزمن طويل. ومن ناحية أخرى، أعادت الأساطير التاريخّية عــلى نحــو كامل للغاية تفسير الأحداث في حياة يسوع بوصفها مسيحانية حيث لم يبق شيء من يســوع الــتاريخ. فكانت مسيرة يسوع مستحيلة إذ لم نكن نمتلك إمكانية الوصول إلاّ إلى المسيح، الــذي يفهم كتعبير عن إيمان كُتاب الأناجيل. كانت حجج شتراوس حول شخصية يسوع مؤيدة لسعي الفيلسوف فُيرباخ (Ludwig Feuerbach) لتفسير الدين كانعكاس للوضع البشري[6]. فقد جادل فُــَيرباخ بأن الأساطير ليست متجذرة في خبرات الآلهة بل بالأحرى تعبر عن أسمى قيم البشرية. على نحو مماثل، فهم شتراوس (الأساطير التاريخّية) بأنها تفسيرات رمزّية ومجازية للأحداث الفعلية.

كــان تأثير شتراوس في الدراسات الكتابّية بعيد المدى. في منعطف القرن، واجه ردّ فعل قويــًا. ونظرًا للثقل الأكبر [الممنوح] ليسوع التاريخي [الكامن] وراء [يسوع] الخرافي، جادل يوهانس فايس (Johannes Weiss) بأنّ الإشارات إلى (ملكوت الرب) تعكس أفكار يسوع الخاصّة حول نهاية العالم[7]. فقد أشار يسوع إلى حكم يهوه المستقبلي وآمن به. جادل فايس بأن فهم يسوع الملكوت يعكس توقعات عصره للنهاية الوشيكة للعالم أكثر مما يعكس الحقائق الكونّية. وهذا ما ربطه بموته هو. ومع ذلك بما أنّ نهاية العالم لم تقع، فإنّ تعاليم يسوع لم يكن من الممكن أن تكون ذات صلة بالموضوع، إلاّ لجمهور عصره، إذ لم يكن بالإمكان عزوها إلى معتقدات أو توقعات الكنيسة الأولى أو إلى مؤلفي

الأناجيل. إنّ تمييز فايس تعاليم يسوع إلى جمهوره من كتابة الأناجيل تأييدًا لاعتقاد مسيحي لجمهور لاحـق قد أكد جانبـًا نقديـًا هامـًا من المسألة. فلو كان يتعين ربط يسوع التاريخ بالتعاليم في الأناجـيل، لتوجّـب فهمهـا باعتبارها ممكنة وقريبة إلى خبراته وزمنه، أكثر مما هي قريبة من زمن الكنيسة المبكرة، عندما كتبت الأناجيل. لذلك فإنّ اعتقاد يسوع ب(الملكوت القادم) كان مخطئـًا. مع فايس، أفسح يسوع الخرافي، الكوني الطريق للنبي المخطئ.

لقد أخرج شتراوس البحث عن يسوع التاريخي من مناقشة القرن التاسع عشر للأسطورة والدين. فقـد ميّزت مهمته التاريخي عن تفسيره الخرافي. فتح شتراوس مسارين للبحث التاريخي، مركّزًا على الاهـتمام بالمصـادر للأناجيل، بدلاً من الاهتمام بالنصوص نفسها، فقدّم له إنجيل مرقس مخططـًا عامـًا لأحداث حياة يسوع. إنّ تعاليم يسوع، المتجذرة في المجاميع الشفوية الماقبل إنجيليّة للأقوال، قـد فُصلت عن هذه الأحداث. فقد زعم فايس أنّ هذه المجاميع قد استخدمها على نحو مستقل متّى ومرقس ولوقا.

إنّ (يسوع التاريخ/ Jesus of History)، الذي كان ُيظن أنه ينتمي إلى الماضي الحقيقي وإلى مصادر الإنجـيل قد فُصل بشكل حاد عن (مسيح الإيمان/ Christ of faith)، الذي ينتمي إلى ماضٍ خرافي تمّ اخـتلاقه في الأناجيل. افترقت الأقوال "الموثوقة" ليسوع وأحداث حياته عن التفسيرات التي كانت تضـمها. اسـتقطب ويليم فِردِه (William Wrede) الفقه استقطابـًا شديدًا في عام (1901 م)[8]. إنّ دراسـته الفهم الذاتي ليسوع بوصفه المسيح في إنجيل مرقس هاجمت مختلف التأويلات النفسية للفقه حـول فكـر يسوع. فقد اتبع فِردِه فهم آيشهورن المحافظ القائل: إنّ كلاً من روايات حياة يسوع والأقـوال الأصيلة قد حُفظت في الأناجيل. فقد كانت الأحداث والأقوال تمتلك جانبين مختلفين من الـتراث، وكـان كـل واحد منهما بحاجة إلى دراسة مستقلة. بفصل القصة عن الموعظة في سردية الإنجـيل، فإنّ فِردِه، ومعه معظم فقهاء العهد الجديد، قد فهم إنجيل مرقس بأنه [الإنجيل] الأول الذي يدمـج ويـناغم الفهـم المـبكر ليسـوع بوصـفه إنسانـًا مع الفهم المسيحي (المابعد انبعاثي/ Postresurrection) للمسـيح. لقـد قـوّض كتاب فِردِه القبول برواية مرقس لأحداث حياة يسوع. بالأحـرى، لقـد فُهـم الإنجيل كوثيقة إيمان مسيحّية. انهار الاعتقاد بالبنية السردية لإنجيل مرقس، باعتبارها تجمع أحداث حياة يسوع إلى بعضها في شكل متماسك. كان ُيعتقد أنّ الأناجيل قد جرى تشـكيلها مـن وحـدات صغيرة من التراث، تصف فصولاً قصيرة ذات مغزى، حُفظت ومُنحت تماسكـًا بسبب أهميتها للكنيسة اللاّحقة.

إنّ نقد ألبرت شفايتسر لفقه القرن التاسع عشر قد دعم فايس وفِردِه. فقد استنتج هو أيضـًا أنّ مرقس، الذي يفترض أنه المؤلف الأول لإنجيل، لم يحاول كتابة التاريخ، بل عرض، بالأحرى، تفسيرًا

لاهوتيـًا لحياة يسوع. كان شفايتسر يمتلك حجة مزدوجة ليقدمها: نقدًا لاذعـًا للاهوت الليبرالي في يومـه وفهمـًا تاريخانيـًا لحياة يسوع. إنّ كل جيل من الفقهاء وكل مؤلف لحياة يسوع، كما اتهم شفايتسر، قد كتب عن ذاته أكثر مما كتب عن يسوع التاريخ. فكل واحد اختلق يسوعـًا على صورة فهمه الخاص للمسيحيّة. وسواء أكان يسوع ثوريـًا من عصره، أم تمثيلاً أسطوريـًا للبشرية أم معـلمـًا للعقلانيّة، لم يجد أي فقيه يسوع التاريخي بعيدًا جدًا عن عصره أو قيمه. إنّ شفايتسر، متمشيـًا كثيرًا مع انتقادات شتراوس وفُيرباخ للأسطورة والدين عمومـًا، رأى أن الفقهاء يقدمون رمزًا لأسمى مُثُل البشرية. إنّ يسوع شفايتسر، الصادق على نحو يدعو للسخرية بالنسبة لمُثُله التاريخانية الخاصـة بـه، التي تسعى إلى تقديم يسوع كما كان حقـًا، كان عليه أن يكون إنسانـًا من القرن الأول. ولم يكـن بالإمكان إعادة استعمال يسوعه لدعم ديانة مسيحّية، حديثة. فقد كان بحاجة إلى الانـتماء إلى الماضـي ولأن يكون تاريخيـًا. لذلك فإنّ شخصية نبي مرقس الذي يبشر بنهاية العالم كانت جذابة. لقد توقع يسوع شفايتسر التاريخي قدوم النهاية، أولاً في زمنه، لكنه تأجل بعدئذٍ حتى موته على الصليب. فلم ينتهِ العالم عند الصلب، ما سمح لشفايتسر باستنتاج أنّ يسوع قد أخطأ فهم دوره في مخطط الرب. كنتيجة، صار ادّعاء التوقع المسيحاني اليهودي الواسع الانتشار في القرن الأول يطغى ويسيطر على شخصية يسوع التي قدّمها فقه القرن العشرين. كان نبيـًا قياميـًا ارتكب خطأً[9].

يفعل القارئ اليقظ حسنـًا بالاعتراف بتحقق رغبة شخصية يسوع شفايتسر. إنّ نبيه المخطئ هو تـاريخي بالدرجة الأولى لأنه لا يعكس مسيحية عصر شفايتسر. لكن افتراض أنّ هذا النبي المخطئ للقـيامة هو شخصية ملائمة ليهودية القرن الأول هو افتراض من دون دليل. فالشخصية النبوئية التي قدمهـا مرقس والتوقعات المزعومة المرتبطة بقدومه، تنتمي إلى ظاهر نص مرقس. لم يدرس شفايتسر سـبب تقـديم مرقس هذه الشخصية أو هذه التوقعات. ولا درس ما إذا كانت حياة شخص كهذا وتوقعات قدومه تنتمي في الحقيقة إلى الواقع التاريخي ليهود القرن الأول في فلسطين، أو ما إذا كانت كـل مـن التوقعات والشخصية مجازات أدبيّة. إنّ كون شخصية المسيح يمكن أن تعبر عن أسمى قيم اليهودية ضمن قصة مرقس لا يعني ضمنيـًا أنّ الشخصّية أو التوقعات حوله يتعين إيجادها في فلسطين التاريخّية في أوائل القرن الأول.

لسوء الحظ أنّ شفايتسر استنتج من النصوص الحقائق التاريخّية التي كان يحتاج إليها. إن كون نبيه مخطـئـًا، لأن العالم لم يصل إلى نهايته، لا ينتمي بالكاد إلى النص بل إلى قراءة شفايتسر الحداثوية له [الـنص] بوصفه تاريخـًا. فلو كان شفايتسر محقـًا وكان هذا اليسوع مخطئـًا وبالتالي تاريخيـًا، فهـل كـان بالإمكان إعطاء هذه الشخصّية التاريخّية الدور الذي تأخذه في إنجيل مرقس؟. بالتأكيد لكـان مرقس، ناهيك عن يوحنا الذي يكتب إنجيله بعدئذٍ بوقت طويل، كما هو مفترض، قد علم

بفشـل مسيحانية يسوع. لكانا قد وجدا ذلك غير مقبول، كما فعل شفايتسر. هكذا فهم شفايتسر إنجيل مرقس **نصـًا يفسر حياة يسوع** حيث إنه افترض وجود يسوعه التاريخي من البداية. إن الحضور التاريخي الذي اكتسبه يسوع في قراءة شفايتسر لم يمتلكه مؤلف الإنجيل أبدًا. لم يكن السؤال هو: ما إذا قدم مرقس شخصية نبي قيامي؟، بل ما إذا كان يصف شخصية تاريخية؟.

أقفـل السـجال بالكـاد مع بحث شفايتسر عن يسوع التاريخي. إنّ فقه القرن العشرين، بإيمانه بالـتاريخ، افـترض وجـود يسوع التاريخي كنقطة انطلاق له. لقد اشترك مع شفايتسر في مأزقه الشخصـي: الاختيار بين يسوع يطابق الرؤى الحديثة للمسيحّية ونبي مرقس الخائب. لكنهما افترضا دومـًـا أنـه يوجد يسوع تاريخي لكي يصفاه. كان أحد الحلول هو فهم لاهوت الأناجيل بوصفه مـتركزًا في الصليب وقصة البعث المرتبطة به. لسوء الحظ، إنّ ذلك أيضـًا كان يميل إلى فصل فهم عـلماء الكـتاب للـيهودّية عن المسيحّية. فقد أمكن فهم يسوع التاريخي بوصفه يهوديـًا وليس مسـيحيـًا، إلى حد أنّ العالم اللاّهوتي للأناجيل قد فهم على أنه مسيحي وليس يهوديـًا. فأمكن تجـاهل يسـوع الـيهودي، وحتى قبوله، طالما بقيت الأناجيل مسيحية. هذا التمييز منح اللاّهوت المسيحي مسافة ملائمة عن ماضيه اليهودي.

تابع الآخرون البحث عن التاريخّية، [وهم] يرون النبي الخائب القلق لاستنتاجات شفايتسر بوصفه تحديـًـا يتعين الرد عليه، وحتى إسقاطه في بحث لا ينتهي أبدًا عن يسوع التاريخ. في ستينيات القرن العشرين، أتاح (استشراق) الفقه الغربي تمييزًا سهلاً بين يهودية يسوع والجذور الهلنستية للمسيحّية المبكرة[10]. إنّ كـلاً من العهد الجديد ويسوعه قد جرت مقارنتهما بالنماذج الهلنستية. افترض كثيرون أنه كلما بدا يسوع أكثر هلنستية وذا توجه مسيحي قلّت إمكانية تحديد هويته بوصفه يسوع التاريخي. في المقـابل، كلما بدت الأناجيل أكثر يهودية كثر احتمال أن يفترض أننا نتعامل مع يسوع حقيقي وأصـلي. في حين يعرف الانقسام بين الهلنستية واليهودّية الآن بأنه زائف، فقد أدى إلى اهتمام أكبر بفهـم السـياق الاجـتماعي للأناجـيل. شملت التطورات الأخرى الجوانب الأدبية للعهد الجديد، خصوصـًا السـيرة. فقد أولي الجانبان التخيلي والتربوي اهتمامـًا أكبر. ومع ذلك فقد بقي كل البحث تقريبـًا مهموكـًا بشدة بشخصية يسوع.

هـذه الجهـود الهشّة لتجسير الهوة التي تفصل الأناجيل عن حياة يسوع التي يودّ المؤرخون إعادة تصـورها تلقـي شكـًا كبيرًا حول كل تقديم لحياة يسوع. إنّ جزم شتراوس بأنّ أساطير الأناجيل كانـت حول حياة شخص قد خلط على نحو قاتل القصد السردي بالشكل. لقد كان تحويل فايس لثيمة ملكوت الرب إلى إعادة بناء الفهم الذاتي ليسوع على نحو مشابه من دون مسوغ. إن افتراضاتي هـي: 1) الأناجيل هي حول يسوع التاريخ، و2) التوقعات التي لها دور ضمن حبكة القصة كانت

أيضـًا توقعات يسوع التاريخي واليهوديّة المبكرة، كما سنرى، هي توقعات غير مسوغة. حتى ومع أن يسـوع التاريخي قد يكون ضروريـًا لأصول المسيحّية، فإنّ هذه الضرورة لا تتقاسمها الأناجيل تقاسمـًـا واضـحـًا، والعوالم التي تخلفها الكلمات ليست مقصودة دومـًا. قبل أن نكتب التاريخ [الكـامن] خلف نص، يجب علينا أولاً أن نفهم العالم الأدبي، الذي ليس النص سوى مثال تاريخي، واحد، عنه.

1/ 1/ 2) السيرة والشخصية الكتابّية

استنتج ألبرت شفايتسر على نحو مؤسف أنّ يسوع التاريخي كان نبيـًا قياميـًا مخطئـًا مات في سـبيل معتقداته. إنّ حكمه بأن يسوع كان مخطئـًا في اعتقاده حول النهاية الوشيكة للعالم، [وهو] حكم بات يطغى على كثير من النقاش منذئذٍ، لا يقوم على قراءته السليمة غالبـًا للأناجيل أو قراءته لأي مصـادر قديمة أخرى. إنه يتأتى من رؤية شفايتسر الحديثة للفكر القديم، ما افترض أنا كانت تتمتع بالامتياز. إنّ افتراضاته عن الأناجيل قد وجهت حكمه. فمن ناحية أولى، افترض أنّ يسوع قد وجـد بمعزل عن الأناجيل، ومن ناحية أخرى أنّ الأناجيل هي عن هذا الشخص التاريخي وتعكس معتقداته. انعدام الوضوح هذا في المنهج دعم الفصل الجذري ليسوع التاريخ عن مسيح الإيمان. ومع ذلـك، فمـا له أهمـية أكـبر حتى كان الافتراض القائل إنّ الأنبياء القياميين في الأدب يعكسون الاعتقادات بالسيناريوهات القياميّة. فهل يحمل يسوع ويوحنا رسالة عن نهاية العالم؟، أم هل إن مجاز يوم الحساب يعبر عن قيم أخرى؟. يمكن للمرء على نحو مشابه أن يسأل ما إذا كانت قصة الخلق تعبر عن اعتقاد محدد بأصول العالم؟.

إنّ كون قصص الأناجيل حول شخص تاريخي هو افتراض صعب. إلى أي درجة تؤدي شخصية يسوع، مثل شخصيات إبراهيم، وموسى وأيوب، وظيفة في خطاب سردي حول شيء ما آخر؟. هل يسـوع بالأحرى، مثل كثير جدًا من الشخصيات العظيمة الأخرى للأدب القديم، هو حامل أمثولة الكاتـب؟. لا يشـير السـؤال إلى معرفتنا بشخص تاريخي. إنه يسأل عن معنى النصوص الكتابّية ووظيفتها. إنّ شخصية سقراط التي نقرأ عنها في ‹محاورات› أفلاطون، وشخصية يسوع التي نقرأ عنها في إنجـيل لوقا، هما شخصيتان طاغيتان على كل شخصيات حكايتيهما. يمكن للمرء أن يجادل بأن **المحـاورات والإنجـيل** يـدوران برمـتهما حـول سقراط ويسوع، من حيث إن هاتين الشخصيتين الكلاسكيتين للحكمة، والتواضع والخلاص جرى تعريفهما بالموضوعات (الثيمات) التي يعبران عنها. إذ يمكـن طمأنة المؤلفين إلى أن شخصيتهما تحملان ثقل قصتيهما المركزيتين. إنّ الفطنة هي [الصفة] العظمـى لمثال سقراط، مثلما هو التواضع لمثال يسوع. ومع أنّ المرء يمكن أن يحّرض بشكل مفهوم سـقراط زنفون ضدّ شخصية أفلاطون، فإنّ الخطاب التناصي حول (سقراط الإيمان) سيكّون النتيجة

الـتي توصلنا إليها وليس (سقراط التاريخ). حتى كما هو الحال مع الشخصيتين الكتابيتين لموسى أو داود، اللـتين يتنافس مؤلفاهما تنافسـًا حادًا مع بعضهما بعضـًا من أجل بطليهما، فإن شخصيات الأدب هذه قادرة على تحدي الحلول محل مبدعيها المغفلي الأسماء غالبـًا.

قـبل أن يكون بمقدورنا التكلم عن يسوع تاريخي، نحن بحاجة إلى مصدر يكون مستقلاً عن متّى ومرقس ولوقا، ويشير إلى شخصية من أوائل القرن الأول. هذا المصدر المثالي، بالطبع، من الصعب أن يؤمل به في العالم القديم بعيدًا عن النقوش النصْبية وشاهدات القبور، والسجلات التجارية أو الإدارية والمراسلات الرسمّية. إنّ المشكلة مع استعمال الأناجيل، البعيدة عن المثالية، مصادرًا للتاريخ قد لفتت الانتباه الكبير إلى التراث الشفوي. هذه التراثات كان يتوقع منها بصعوبة أن تتغلب على المسافة، على سبيل المثال، بين الـاز المألوف للنبي المتجول والرجل الذي يرسله التراث في مثل هذه الرحلات. ومع ذلـك، كان بمقدورها أن تساعد في تجسير الهوّة الكبيرة بين الزمن الذي كتبت فيه الأناجيل والزمن الأقدم الذي وضعت فيه يسوع.

مـع أنّ عمل شفايتسر ختم بحث القرن التاسع عشر عن يسوع التاريخي، فقد أعيد فتح النقاش باكتشـاف مجموعة كبيرة من المخطوطات القبطية المبكرة في نجع حمّادي بمصر، بعد وقت قصير من نهاية الحرب العالمية الثانية. أحد المخطوطات، وهو إنجيل توما الذي يعود تاريخه إلى حوالي (350 م)، هو ترجمة لنص يوناني أقدم. هذا سمح للبعض بأن يزعم أنّ النص الأصلي قد كُتب باليونانّية في وقت مبكر يعود للقرن الثاني الميلادي إلى وقت مبكر؛ يعود إلى زمن آخر الأناجيل الكتابّية. إنّ إنجيل توما هـو شكل بسيط جدًا من الإنجيل يسُوده (114) قولاً منسوبـًا إلى يسوع، يجري تقديمها نموذجيـًا بإطـار مقتضب وغياب الحكاية الدرامّية لأناجيل **الكتاب**. ومع أنه ثمة كثير في النص القبطي الحالي، الذي هو نص غنوسطي وينتمي انتماءً واضحـًا إلى الفكر الفلسفي والديني للقرنين الثالث والرابع، فقد وجد كثير من الباحثين أنّ بعض الأقوال الـمّعة في إنجيل توما نسخ مختلفة قريبة من تلك الأقوال الموجـودة في إنجيلي متّى ولوقا. إنّ كون المؤلف مطّلعـًا على هذين الإنجيلين هو تفسير واضح لهذا التشـابه. ومع ذلك، فإنّ إنجيل توما يدعم أيضـًا نظرية القرن التاسع عشر القديمة القائلة إنّ إنجيل مـتّى ولوقـا قد تمّ تأليفهما على نحو مستقلّ كلٌ عن الآخر. فكل واحد منهما، بدوره، كان يجمع "سـيرة" يسوع مع مجموعة من الأقوال، أنتجت في تراث شفوي يعود إلى التعاليم العامّة ليسوع في التاريخ. قبل أن يكتشف إنجيل توما، فإن هذا المصدر الشفوي للأقوال المشتركة لمتّى ولوقا يُعرّف عن طـريق التشـابه الصارخ لأقوال يسوع في هذين الإنجيلين[11]. إنّ اكتشاف مجموعة مكتوبة من هذه الأقوال في ترجمة من القرن الرابع قد أعاد إيقاظ هذه الفرضيات القديمة حول (**المصدر*/** Quelle, Q). عـلى نحو أكثر أهمية حتى، فإنّ استعمال هذا النص من نجع حمّادي دليلاً دامغـًا على وجود تراث شـفوي مـن الأقوال قد عزّز الأمل بأنّ مقارنة **المصدر** بإنجيل توما يمكن أن تساعد في تمييز الأقوال

السـابقة من اللاّحقة. فلو كانت الأقوال في إنجيل توما أسبق من الأناجيل، لكان الباحثون أقرب إلى تحديـد هويـة أقدمهـا بوصـفه قولاً خاصـًا بيسوع[12]. لقد كانت الحاجة، مرة أخرى، هي أم الاخـتراع. حـتى مع أن أصل إنجيل توما اليوناني كان من الصعب أن يكون أقدم من القرن الثاني الميلادي، فإنّ تشابات الأقوال في إنجيل توما مع **المصدر** قد أغرت كثيرين. يمكن لإنجيل توما أن يملأ الفجوة التي تفصل يسوع التاريخي عن أقدم الأناجيل، وهكذا يفعل. هذا يتفق مع الافتراض المستبعد، وهـو أن الأقوال من إنجيل توما كانت تقوم على تراث شفوي أكثر مما تقوم على الأناجيل المعروفة، أو عـلى تراث يناغمها. لقد زُعم أيضـًا أنّ المقارنة مع أدب الحكمة في العصور القديمة يدعم الجزم بـأنّ (أقدم مستوى) من الأقوال، المرتبطة غالبـًا بـ**المصـدر**، يمكن تمييزه من إعادة الترتيب اللاّحقة لـلمجموعة وفـق موضـوعة الحساب القيامية. كان هدف هذا الجزم هو فصل (يسوع التاريخي) المعكـوس في أقـدم تـراثات توما و**المصدر** عن شخصية يسوع اللاّحقة المطابقة للموضوعة القياميّة وشخصـيتها النبوئية. هذا التمييز بين الحكمة والرؤيا، كما سنرى، لا مسوغ له[13]. ومع ذلك، فإنّ عمـل (حلقة بحث يسوع/ Jesus Seminar)[14]، قد شجع الباحثين الأمريكيين على الأقل على قبول إنجيل توما و**المصدر** بوصفهما يقدمان أقدم مصدر قبل قيامي، للأناجيل، تراثـًا شفويـًا متجذرًا في حياة يسوع التاريخي وتعاليمه[15].

إنّ الجـو الجـدالي الـذي يحيط بأبحاث (حلقة بحث يسوع) وإثارية الصحافة الأميركية في نقل المعارضة من علماء الكتاب الإنجيليين [البروتستانت] والجماعات المسيحّية المحافظة قد شوّه تشويهـًا فادحـًا مـا بـدأت الحلقة في إنجازه ببحثها. إنّ الجهد المبذول لتمييز الأقوال في الأناجيل وفقـًا لإمكانـية التعويل عليها كأقوال أصيلة ليسوع، إضافة إلى استنتاج أنّ قلّة فقط من هذه الأقوال يمكن تعريفها بيقين على أنا تعود في أصولها إلى تعاليم يسوع الخاصة، هذا الجهد لقي كثيرًا من الاهتمام[16]. فالباحثون الكتابيون خارج الولايات المتحدة يجدون استنتاجات (الحلقة) محافظة تمامـًا. منذ جيل، قـبل الباحـثون عددًا قليلاً من أقوال يسوع بالإجماع الذي أمكن للحلقة أن تدّعيه. بدلاً من تقديم الصوت الأكثر تشككـًا في الأبحاث العالمية، شجعت (حلقة بحث يسوع) ادّعاءات الموثوقية المتفائلة على نحو مذهل. من سوء الحظ أكثر بكثير، إنّ مسألة الموثوقية، ما إذا قاله يسوع حقـًا، قد ضيقت فهـم وظيفة الأقوال. إنّ ارتباطها بشخصية مؤرخنة بعينها من القرن الأول قاد الباحثين، على سبيل المثال، إلى تجاهل ما تفعله نصوص الإنجيل بالأدب القديم. من الصعب بما يكفي لـ(حلقة بحث يسوع) أن تجـادل على نحو مقنع بأن النص القبطي للقرن الرابع (ميلادي) الذي بحوزتنا هو ترجمة عن نص أصـلي يوناني من القرن الثاني (ميلادي) ليس بحوزتنا. هذا السعي الهش لوضع إنجيل توما على قدم المساواة مع **المصدر** لا يمكن استعماله استعمالاً منطقيـًا أيضـًا لإثبات أرجحية وجود **المصدر**، إضافة إلى تحديـد تـاريخ إنجيل توما، الذي تحول آنذاك إلى مصدر لإنجيل متّى ولوقا، بتاريخ أبكر حتى.

في تحديد تاريخ الأقوال المشتركة بين **المصدر** وإنجيل توما بوصفها «أقدم مستوى» للأقوال واقتراح زمن بين عامي (30 و60 م) لأصلها هو استنتاج تمّ التوصل إليه من افتراض أنه كان ثمة تراث شفوي مستمد من تعاليم يسوع تاريخي.

هذه السلسلة من الاحتمالات المستبعدة، إضافة إلى تشكيل جدل دائري، يمكن دحضها على أسس أخرى. ففي حين أن **المصدر** يتكون نظريًا من أقوال ترد على نحو مشابه في إنجيل متّى وإنجيل لوقا، فإنّ كلا الإنجيلين يقدمان غالبًا القول نفسه، أو قولاً مشابهًا له بشكلين مختلفين وعلى لساني شخصيتين مختلفتين. فالقول عندما ينطق به يوحنا، من الصعب أن يدعى (قولاً ليسوع) مهما كان نصّه الأصلي. كما سنرى في الفصول التالية، فإنّ الأقوال الأكثر مركزية في الأناجيل نطقت بها شخصيات عديدة من الأدب القديم. إنّ كونها (أقوال يسوع) يتعين أن يكون مصدقًا للمؤلف الذي وضعها على لسانه. فالأقوال الكثيرة التي تعرفها حلقة البحث بأنها «موثوقة على نحو مؤكد» مشهورة، ويمكن ردّ تاريخها إلى ما قبل قرون من العهد الجديد. إنّ مشروع (حلقة بحث يسوع) بحد ذاته مرتكز على التفكير المبني على الرغبة، لا على الواقع. فالأدلة على التاريخ السابق لهذه الأقوال وفيرة للغاية وموثقة جيدًا حيث يمكننا أن نتتبع تراثًا أدبيًا مستمرًا على مدى آلاف السنوات.

إنّ اللجوء إلى استحضار التراث الشفهي لنقل الأقوال من الحدث إلى كتابة الأناجيل ليس مطلوبًا إلاّ بافتراض أن النص هو عن يسوع تاريخي. الوظيفة المرسومة للأقوال في **المصدر** وإنجيل توما بوصفها **أقوالاً شفهية** هي ربط الأناجيل بالمعلم البطولي لنصوصها. هذا، بالطبع، يشوش المقولات. فلو كان علينا بدلاً من دراسة **المصدر** ومجموعة الأقوال في إنجيل توما، أن ندرس المجموعات اليهوديّة من الأقوال الموجودة فعلاً، كأمثال سليمان، أو أناشيد داود أو شرائع موسى، فهل كنا أيضًا سنستنتج أنّ هذه الأقوال قد نشأت مع الشخصية التي ينسبها الكتاب إليها؟. إنّ سليمان بوصفه كاتب الأمثال (الأمثال 1: 1) أو داود بوصفه منشد المزامير (المزامير 3: 1، 7: 1، 18: 1) أو موسى بوصفه كاتب الشريعة (الخروج 32: 32، 34: 27، التهاليل 1: 4-6) ينتمون إلى الأدب الجامع للتراثات حيث كان من الممكن نقل الأمثال والأناشيد والشرائع، وتفسيرها ومناقشتها. هذه المجموعات لا تخبرنا شيئًا عن سليمان تاريخي، أو داود تاريخي أو موسى تاريخي، وليس حتى ما إذا كانوا موجودين. بالأحرى، إن هذه الشخصيات، الكاتب والمنشد والمشرّع، تمتلك روابط تاريخيّة قليلة بعيدًا عن المجموعات والنصوص التي تنقلها. في الوقت نفسه، فإنّ هذه الأمثال، والأناشيد والشرائع لها أشكال شفهية ومكتوبة بعيدًا عن أبطالها، وفي كثير من الأحيان ينقلها أبطال آخرون. إنّ كثيرًا منها يسبق المجموعات الكتابيّة بزمن طويل.

حـاول بضـعة أعضـاء من حلقة البحث، وقد ميزوا الأقوال "الأصيلة" ليسوع في إنجيل توما والمصـدر، أن يسـتعملوها لإيجاد مخطط أولي لحياة يسوع[17]. مع ذلك، بالنظر إلى وظيفة شخصية يسـوع في تلخـيص الـتراث اليهودي، ثمة متسع ضئيل لإعادة تصوّر حياة يسوع بعيدًا من صورة الأناجيل النمطية المقولبة اليهوديّة للمنقذ والنبي والمعلم. فاختزال شخصية كهذه إلى أقوال يحكم عليها بأنها "الأقدم" يختزل أيضـًا مرونة هذه القولبة.

يصـور مـاركوس بـورغ (Marcus Borg)، عـلى سبيل المثال، يسوعـًا بوصفه «حكيمـًا كاريزمـيـًا وهدامـًا»[18]، مستندًا إلى شخصية المتكلم التي يظن أن أقدم الأقوال تتضمنها. ولديه سـببان. فالأقوال التي يستعملها ذات قرابة شديدة بأدب الحكمة في العصور القديمة. هذا يقود بورغ إلى استنتاج أنّ يسوعه لا بد أن يكون حكيمـًا. إنّ كون دور الحكيم واضح وصريح قبلئذٍ في تقديم الأناجيل ليسوع، مع ذلك، يوحي بأن الأقوال التي اختارها بورغ هي مدمجة مع الحكايات التي توجد فيها. فزعم أنها مستقلة عن القصص غير صحيح، لأن متّى ولوقا اختاراها لتلائم قصصهما. إذا كانت الأقوال في الحقيقة تقتضي ضمنـًا أنّ يسوع كان حكيمـًا، فإنها تعكس دوره في إنجيلي متى ولوقا، وليس شخصية تاريخية مستقلة عن الأدب المكتوب. يجادل بورغ أيضـًا ضد تقديم شفايتسر ليسوع بوصـفه نبـيـًا آخريـًا (eschatological)، شخصية يسوع في الحكاية السطحية لإنجيل مرقس[19]. كـبديل، يقـدم شخصـية "يسوع الهدام". يجد بورغ هذا الهدم متضمّنـًا في عدد من الأقوال من المصـدر، مع موازيات في إنجيل توما، يزعم أنها لا تشير إلى الملكوت. فيسوع الهدام يتكلم عن العالم وقيمه المقلوبة رأسـًا على عقب. هذه الشخصيّة، كما يجادل بورغ، مختلفة عن فهم شفايتسر وفهم سـاندرز (Sanders) ليسـوع بوصفه نبيـًا قياميـًا يعلن ملكوت الرب. لذلك فإنه يرفض الدورين النـبوئي والقـيامي للإنجـيل كما يرتبطان بيسوع التاريخي. ما إذا كان محقـًا في هذا الحكم، هو موضوع الفصول الثلاثة التالية.

إنّ إعـادة تصـوّر بورغ، مثل تقديم رتشرد هُرسلي (Richard Horsely) ليسوع بوصفه شخصية ثوريـة مـتورطة في الصراعات الاجتماعيّة والسياسيّة للقرن الأول الميلادي[20]، تشاطر الاهتمامات الحديـثة في الأنتروبولوجـيا[21]. مـنذ أوائل السبعينيات، أمّدنا هذا البحث بفهم أكثر تعقيدًا بكثير للمجـتمع الفلسـطيني[22]. فـالجهود المبذولة لإعادة تصور سياق لأقدم الأقوال قد شجعت البعض أيضـًا على مقارنة شخصية يسوعهم الضمنية بفلاسفة العصر الهلنستي الكلبيين (Cynic). إن بعض أقـوال الأناجيل شبيهة بما نعرفه من هذه المدرسة الفلسفية. ومع ذلك، فإن الحذر مطلوب. فصورة يسوع التاريخي، المرسومة عن طريق مناغمة أقواله مع ما نعرفه من الحركة الكلبيّة، والعصر ونصوصه، تكـون جذابـة غالبـًا لأنّ التناغم يدعم جدالاً دائريـًا[23]. إنّ الجهود المبذولة لكتابة سيرة يسوع بوصفه فلاحـًا منشقـًا يقاوم الاستغلال الروماني، أو فيلسوفـًا كلبيـًا يسير فوق هضاب الجليل،

أو مبشـرًا كاريزميـًا، كل أوصاف الأشخاص الذين كان من الممكن أن يوجدوا في فلسطين القرن الأول المـيلادي، إنمـا هـي أكثر طمأنة من كونها مقنعة. إنها أكثر جاذبية للاهوت المحافظ من نبي شفايتسر المخطىء.

كـان بمقدور يسوع أقدم نصوص **المصدر،** المختزلة إلى أقوال قليلة تعكس تراث الحكمة العريض، أن يجـد طريقه في أي واحد من هذه الأدوار. ومع ذلك، حالما نلاحظ، مع رتشرد هُرسلي وجون دُمِنـيك كرُسان (John Dominic Crossan)، أنّ قاطعي الطرق والسحرة الريفيين كان من الممكن أن يقدموا سياقات وسيناريوهات بديلة، تبدأ التصدعات بالظهور في الثقة من أنّ يسوع الذي نعرفه فقط من الأناجيل يمكن اختزاله إلى أبعاد بشرية ويعكس شخصية معقولة تاريخيـًا من القرن الأول[24]. إذ يمكـن أن يصبح السحرة مجترحي معجزات، أو يمكن وصفهم هكذا. إنّ قاطعي الطرق يمكن ظنّهم روبن هود كثيرين، والفلاسفة هم معلمون في الواقع. إذا تكلم فيلسوفنا ومعلمنا إلى الحشود، إضافة إلى مريديه، فكم نكون بعيدين عن المبشر الكاريزمي، أو النبي أو الرؤيوي القيامي؟. لا يتطلب الأمر سـوى قليل لكي يكون المرء ثائرًا في أي عصر، إذا لم يكن بحاجة لأن يبقى حيـًا. بما أنّ السياقات الاجتماعـيّة الواسعة لفلسطين القرن الأول المهولة إلى حد كبير يمكن أن تناسب مجالاً عريضـًا من إمكانات الأفراد ونشاطاتهم، فإنّ معرفتنا بهذا العصر هي وحدها التي تحدد اختياراتنا. إنّ إبراز حكاية سـيروية ليسـوع لتلخيص هذه الإمكانات، على نحو تحكمي، إنما يستحضر يسوعـًا أسطوريـًا، ولـيس الشخصـيّة المؤرخنة المنشودة. تتكاثر السير وقوائم الكتب عندما تحلّ الأساطير الجديدة محل الأسطورة التي رددتها الأناجيل.

تتبدد إقناعية شخصيات يسوع لدى (حلقة بحث يسوع) أكثر من ذلك حتى وذلك عندما يُعترف بـأن ما يستعملونه من **المصدر،** الذي يعكس التراث الشفهي لتعاليم يسوع، هو أقل كثيرًا من المواد التي يتقاسمها إنجيل لوقا مع إنجيل متّى. لقد اكتشف منذ زمن طويل أنّ **المصدر** يحوي قليلاً مما لا يحويه إنجـيل مـتّى، وأن ما يوصف فقط بأنه «اتفاق لفظي كبير» لهذه المقاطع ،كما تُرجمت في كلٍ من إنجيليّ متّى ولوقا، هو الذي يدعم تعريفهما بأنهما مجموعة متساوقة من الأقاويل مصدرها الأصلي في تعالـيم يسـوع تـاريخي. لسـوء الحـظ، إن التفسـيرات البديلة لمثل هذه التشابهات اللفظية في الاسـتراتيجيات الأدبية النموذجية للتعليقات اليهودية القديمة والمناقشة اللاّهوتّية لم تعوّض على نحو كافٍ عن الحاجة الحديثة إلى ربط الأناجيل بشخص تاريخي[25].

إنّ الأقـوال التي تزعم (حلقة بحث يسوع) أنها موثوقة هي «أقدم مرحلة من **المصدر**»، التي تتسم بمضمون من الحكمة وباللغة الفلسفية. هذه الأقوال تستعمل لإضفاء الجوهر على الشخصية التاريخّية لـ(حلقـة بحـث يسـوع). فاللغـة التي يتكلمها هذا اليسوع تعرّفها فئة من الأقوال، التي يظن أنها

متسـاوقة، و(لذلك؟) فهي أقدم، لكن كما هو الحال مع أحداث الأناجيل، فإن أقوال يسوع تستند عـلى مصادر ونماذج متعددة. إنا تعكس تراثـًا لاهوتيـًا واسعـًا وعميقـًا. فاستعمالها في قصة مخلّـص يهـودي، موضـوعة في سياق حكائي من فلسطين القرن الأول الميلادي، قد خلق تكرارًا ثانويـًـا لتراث ليس متركزًا على ولا محصورًا بأحداث في حياة أي فرد تاريخي. إنّ مشكلة البحث عـن يسـوع التاريخي ليست مجرد صعوبة مماهاته بأحداث أو أقوال محددة، بالنظر إلى طول الزمن الفاصل بين أي شخصية كهذه من فلسطين القرن الأول والأناجيل. ولا المشكلة هي أن المصادر قد جرى تنقيحها عن طريق الرسالة اللاّهوتية للأناجيل. المشكلة بالأحرى هي أنّ الأناجيل ليست حول شخص كهذا. إنا نتعامل مع شيء آخر.

عرفـت القصـص التي تقدم شخصيات التراث العظيمة والمثيرة للإعجاب نماذج للحياة الصالحة شـعبّية متفجرة في أثناء العصر الهلنستي. فلم يكن الملوك العظام فقط أمثال سنحاريب، وأسرحدون والإسـكندر هم الذين مثلوا أنموذجـًا (قدوة) للقارئ، بل جرى تمجيد حيوات المفكرين والكّتّاب والمتكـلمين العظام أمثال هومير، وسقراط، وديموشينس وشيشرون. من أشهر الحيوات التي جُمعت حتى اليوم هو كتاب ‹**السّير**› لبلوتارك. هذه القصص والمجموعات كانت لها أغراض غير إخبار قرائها عن حيوات الأشخاص العظماء والمثيرين للإعجاب. يعبر ظاهر النص عن حبكة قادرة على أن تحمل موضـوعات [ثـيمات] أخلاقـية وفلسـفية ولاهوتية. كما هو الحال مع سقراط أفلاطون وبضع شخصيات كتابية [توراتية] فإنّ الوظيفة التي يؤدونها للمؤلف غالبـًا ما تبز قصتهم. إنّ حياة موسى، على سبيل المثال، المنجزة في جزء صغير من حكاية يبلغ طولها خمسة أسفار، تحمل معها تراثـًا أكبر بكـثير. فليست حياة موسى بل التوراة [الشريعة] هي هدف الحكاية. إنّ التوراة هي حكاية الأصل حـامل الهوية لدين وهوية أولئك الذين ينقلون التراث. سواءً أكان ثمة موسى تاريخي أم لم يكن، فإنّ موسى الذي نعرفه من الكتاب العبراني هو بالضرورة ابتداع؛ لأنّ التوراة تعتمد على تلك الشخصية.

إنّ الشخصية العظيمة، التي تحمل وتصوّر تراثـًا، هي مخزون من الأدب القديم. فعلى سبيل المثال، إنّ شخصـية المعلم الاستثنائي أو الملك الذي يقدم حكمة حياته إلى ابنه أو حفيده يعود تاريخها إلى الألـف الثالـث قبل الميلاد. إحدى هذه المجموعات من الأقوال من القرنين السابع إلى السادس قبل المـيلاد، المـنظمة في ثلاثين فصلاً وموضوعه على لسان المعلم المصري أمينيموبت (Amenemopet)، تخـدم هدفـنا جيدًا[26]. إنّ قسمـًا مهمـًا من مجموعة أمينيموبت مبثوث في الكتاب. ومع ذلك، ليسـت أقوال أمينيموبت هي ما نقرأ في الكتاب، ولا التقوى تجاه أمون-رع، هي ما يُشجع عليه في الكـتاب، تُقدم هذه الأقوال نفسها بوصفها كلمات الملك سليمان، الذي يحض القارئ على الإيمان بالرب يهوه:

أمِلْ أذنك واسمع كلام الحكماء ووجه قلبك إلى معرفتي. لأنه حسنٌ إن حفظتها في جوفك. إن تثبت جميعـًا على شفتيك. ليكون اتكالك على يهوه عَرفتك أنت اليوم. ألم أكتب لك أمورًا شريفة من جهة مؤامرة ومعرفة. لأعلمك قسط كلام الحق لترد جواب الحق للذين أرسلوك (الأمثال 22: 17-21).

من الواضح أنّ سفر الأمثال يواصل تراث أمينيموبت، نظرًا لأنه يترجم ويوسّع السطور الافتتاحية للحكم القديم:

اعط أذنيك، اسمع ما يقال؟ اعط قلبك لتفهمها. إنا جديرة بأن تضعها في قلبك، لكن يؤذيه (الحكيم) من يتجاهلها. دعها تستقرّ في خزانة مجوهرات بطنك، حيث يمكن أن تكون مفتاحـًا في قلبك[27].

يتـبع النص المصري هذا الفصل الافتتاحي بمجموعة أخرى من ثلاثين مثلاً، يُقرأ الثاني منها: إياك أن تسـلب المضـطهدين وأن تستبد بالعاجزين. القول الثاني لسفر الأمثال يترجم لقرائه كما يلي: لاتسـلب الفقير لكونه فقيرًا ولا تسحق المسكين في الباب (الأمثال 22: 22). تنقل مجموعة الأقوال الثلاثين في سفر الأمثال (الأمثال 22: 22-24: 20) على نحو واعٍ تراثـًا، تيكله في سياق من التقوى الـيهودية وتقدمـه على أنه حكمة سليمان. فهي تقدم إرشادات في السلوك اللائق، وثمة عشرة من الأقـوال الـثلاثين يجـري تقديمها أيضـًا في المـوعة المصرية. مع ذلك، فإنّ الاستعارة المباشرة أو الـترجمة، غـير محتملة؛ بالأحرى، إنّ النصين يتقاسمان تراثـًا مشتركـًا وهدفـًا مشابـًا. بعض الأقـوال التي يتقاسمها سفر الأمثال والمـوعة المصرية، مثل (لا تنقل التخم القديم) (الأمثال 22: 22، 23: 10) يجـد طريقه أيضـًا إلى الخماسيّة ويرد إلينا كجزء من توراة موسى (مثال ذلك سفر التثنية 19: 14، 27: 17). هـذه الـتكرارات قـد تأخذ شكل إعادة صياغة، كما في مقدمة سفر الأمثال المذكـورة أعـلاه. يمكن أن تكون أيضـًا تكرارًا شبه حرفي كما هو الحال مع الإرشاد بعدم نقل التخم، مع أنّ هذا القول ينسب على نحو مختلف إلى أمينيموبت وموسى وسليمان. قد تكرر الأقوال أيضـًا موضوعات أو تضادات محددة وتبدو مكتفية ذاتيـًا تمامـًا في صياغتها. إنّ كلمات الحكمة هـذه يجري تناقلها عبر اللغات والثقافات والقرون. كما مع موسى والتوراة، فإنّ ارتباط قول بمعلم محدد أو بجمهور محدد يتيح للقول أن يؤدي وظيفة محددة أو يدعم حبكة محددة. ومع ذلك، فإنّ هذه الحـبكة وهذه الوظيفة تربطان التراث بالشخصّية على نحو ثانوي فقط. لدى التعامل مع هذا الجنس الأدبي، لـيس على المرء أن يخترع نصوصـًا افتراضية مثل **المصدر**؛ بل بالأحرى يتعين عليه أن يفكر بالأدب المستخدم في مدارس الخطاطين. فالأدب القديم يعج بهذه الأقوال والقصص ليعطيها سياقـًا.

ليس هدف هذا الكتاب هو إعادة التصور التاريخيّة. ولا هو متركز في مشاكل يسوع التاريخي. إنه عـن تـأثير شخصـية الملـك الشرق الأدنوية في الأدب الكتابي، وهذا يرتبط كثيرًا بكيفية إبداع شخصـيات مثل يسوع. ثمة كثير مما يمكن ويجب أن يقال عن يسوع التاريخي. ومع ذلك، فسوف أحصـر مناقشتي بجهدين حديثين مشهورين لرسم حياته. إنني أختارهما لأنهما يعكسان معـًا نسب

(حلقـة بحث يسوع) الأصالة إلى أقوال مركزية لقيام تراث أكبر بإعادة استعمال ثانوية للإيديولوجيا الملكية للشرق الأدنى القديم.

يجمـع جون دُمنيك كرُسان عمل حلقة البحث مع مناقشة اجتماعيّة وموجّهة تاريخيـًا لفلسطين في القـرن الأول لـيقدم صـورة مثالية اجتماعيـًا ليسوع تعكس الاهتمامات اللاّهوتّية للاهوت الكاثولـيكي الليـبرالي الأميركي الراهن[28]. إنه يصف يسوع بأنه مبشر يدافع عن قضية الفقراء في فلسـطين. إنه يرسم شخصية يحدد هويتها بأنا (فلاح جليلي). هذا اليسوع، المتأثر كثيرًا بالفلسفة الكلبية، يتحدى الاضطهاد الروماني. في حين أنّ المرء قد يساوره القلق حول معقولية الفلاح المثقف لكرُسـان فـإنّ عضوًا آخر من حلقة البحث هو برتن ماك (Burton Mack)، أقل اهتمامـًا بيسوع كشخصـية تاريخـيّة وأكثر اهتمامـًا به في تطور الأساطير، خصوصـًا أسطورة الأصول المسيحّية الدائمـة الإغراء التي صارت تمثلها شخصيته. على نحو مشابه لكرُسان، يعرّف ماك يسوعه التاريخي بوصـفه (فيلسوفـًا كلبيـًا)[29]. إعادة التركيبة هذه تصوران يجري رسمهما من مجموعة مختارة من أقوال يسوع "الأصيلة". فشخصية الحكيم لديهما هي مضادة على نحوٍ صريح لشخصية النبي القيامي، التي قدمها شفايتسر منذ قرن، وقدمها ساندرز في وقت لاحق. مثلما أن نبي شفايتسر القيامي تنافس مـع إعادات التصوّر الفقهيّة ليسوع مجترح المعجزات، فإنّ كرُسان وماك يرسمان شخصية تنتمي إلى أدب الحكمة القديم، الذي يظنان أنه يستبعد القيامي والنبوئي. إنّ يسوع هو حكيم، أو فيلسوف أو فلاح متأثر بالفلاسفة، لذلك، فهو ليس نبي الأناجيل. إنه يستعمل الأقوال المأثورة والأجوبة السريعة والأمـثولات ليتحدث حول ملكوت الرب للفقراء. إنه ليس مسيح الأناجيل بل إنسان جعله التراث عظيمـًا.

في حـين اتهم شفايتسر فقه عصره باستبدال نبي الأناجيل القيامي بمعلم الفضيلة، فإنّ (حلقة بحث يسوع) قد حددت لنفسها مهمة إعكاس النقد[30]. فالنبي القيامي المخطئ والمـرد من الأوهام، اختاره شفايتسـر لأنه كان يمتلك ميزة كونه غير عصري جدًا. هذا اليسوع كان ضروريـًا لرؤية شفايتسر الحديثة للتاريخي. إنه أيضـًا يلائم الحكايات القديمة التي لم يكن المؤرخون يؤمنون بأنا تاريخية، والتي تمـلأ كهـوف فلسطين الرومانّية بالأنبياء. مع ذلك، فإنّ هذه النكهة الأصيلة لم تصمد أمام الطبيعة المزعجة ليسوع في الخطأ والتحرر من الوهم. فالقدمان الصلصاليتان لنبي شفايتسر بالكاد تحملان ثقل أُصول المسيحّية. مهما بدا يسوع شفايتسر تاريخيـًا في أوائل ومنتصف القرن العشرين فقد كان غير مقبول لفقه أقل نقدية بكثير في نـاية ذلك القرن.

حـاول كرُسـان أن يفصـل دور يسوع كنبي، وبالأخص تلك الشخصّية النبوية القياميّة لإيليا المستعاد، عن شخصية يسوع كمعلم. إنّ دور يسوع كمعلم، يسوع الحكيم، الموجه إلى الماضي هو

مناقض ل"يسوع القيامي الموجه إلى المستقبل"[31]، ويعود إلى تاريخ أقدم منه، تعتمد حجته على ثلاث دراسات أقدم تقتفي التراث الشفهي حول أقوال يسوع[32]. يرى كرُسان أنّ الجماعات المسيحّية في أوائل الخمسينات من القرن الأول الميلادي قد تجادلت حول تقديمين متعارضين ليسوع: واحد ينتمي إلى تراث الحكمة، والآخر يُدخل موضوعات [يوم] الحساب. سلّم كرُسان جدلاً بأننا نمتلك شكلين متضـاربين مـن الأقوال. ومع ذلك، يبدأ هذا السيناريو بالتكشف، عندما يتم الاعتراف بأنّ هذه الأقـوال القيامـّية ليست جديدة على بولس أو جماعاته في أوائل خمسينيات القرن الأول؛ ولا هي خاصّة بيسوع. إنها مألوفة في الأدب اليهودي المبكر. إذ نقرأ في **(يوم الغضب)** الشهير لحزقيال:

> **ها اليوم آتٍ: ها هو آتٍ: دارت الدوائر . . ازهر الظلم وبرعمت الكبرياء. وعلى عصا الأشرار نما الجور، فلا يبقى منهم ولا من رخائهم ولا من ثروتهم شيء، ولا مجد لهم. حان الوقت واقترب اليوم، فلا يفرح الشاري ولا يحزن البائع، فالغضب عليهم جميعًا. ما من تاجر يحيا فيسترد ما خسر لأن غضب يهوه عليهم جميعًا وهو لا يرتد مادام أحد يحيا بإثمه (حزقيال 7: 10-13).**

يقـدّم هـذا المقطع موتيفات قادرة على حمل معانٍ مختلفة تمامـًا، وذلك تبعـًا للسياقات التي يعطيها المؤلف لها (انظر حزقيال: 2-7)[33]. فالمقطع المستشهد به هو السلف الواضح للمجازات التي يسـتعملها بولس في ما يدعى الحوار الذي يزود كرُسان بمثاله من "أقوال يسوع" التي تمّ تقديمها في أوائل الخمسينيات من القرن الأول:

> **إن الوقت يتقاصر. من الآن دعوا الذين لديهم زوجات يعيشون كأنهم بلا زوجات، والذين يبكون كأنهم لا يبكون، والذين يفرحون كأنهم لايفرحون. والذين يشترون كأنهم لايملكون والذين يستغلون هذا العالم كأنهم لا يستغلونه. ذلك لأن طراز هذا العالم زائل "(الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس 7: 29 -30)"].**

إنّ هـذا المقطـع، الذي من الواضح أنه يعيد كتابة لا يسيء فهم حزقيال، يعكس معرفة بولس بالـتراث. يفترض كرُسان بالأحرى أنّ بولس كان غير مدرك لمجاز حزقيال ولذلك فقد أخطأ فهم هدفه. إنه يفترض أنّ مقطع بولس يعكس توقعات أصولية لمستقبله المباشر الخاص به.

تقدم رسالة بطرس الأولى مراجعة مشابهة لنفس المقطع في سفر حزقيال. إنّ مؤلفها مدرك تمامـًا لموضـوع هدف حزقيال ولا يلاقي أي مشكلة في فهم هذه اللغة المجازية. بالأسلوب الفقهي لعصره يفسر يوم غضب حزقيال كوساطة للإرشاد للسلوك الصحيح. بشكل ضمني، يفهم جمهوره على أنه يواجـه حكمـًـا مماثلاً: وإنما نهاية كل شيء قد اقتربت، فتعقلوا واصحوا للصلوات (رسالة بطرس الأولى: 4: 7). ومـع ذلـك، فإنـه بالكاد يُسقط يوم حساب سفر حزقيال على مستقبله الخاص؛ بالأحرى، مثل كل الأنبياء من سفر عاموس إلى سفر ملاخي إلى سفر حنوك الأول إلى سفر المكابيين الثاني وبن سيراخ، يبرز تحقيق العدالة الإلهية بمجازه المثالي.

يعـرّف كرُسان القيامي بلغة التوقعات التاريخيّة المتعلّقة بنهاية العالم، بدلاً من تعريفه بوصفه مجازًا أدبـيـًا أو أسطوريـًا يبرز مُثلاً طوباوية[34]. ما يتعلق بكرُسان، تكون التوقعات ضمنّية في موتيف (ابـن الإنسـان)، خصوصـًا عندما تردد صدى سفر دانيال وسفر حنوك الأول[35]. هذه المعاني الإضـافية تديـن بالكـثير للتقنيات الأدبية لسفر دانيال. على سبيل المثال، يجري تقديم إحدى هذه القصـائد "القياميّة" على لسان الملك البابلي، نبوخذنصر، الذي يتكلم عن دوره كخادم «الله العلي» (دانيال: 3: 33). هذا الدور والإشارات إلى الآيات والعجائب والملكوت الإلهي تردد صدى ما يشير إليه الفقهاء بشكل نموذجي بوصفه لغة قياميّة

آياته ما أعظمها وعجائبه ما أقواها. ملكوته ملكوت أبدي وسلطانه يدوم من جيل إلى جيل (دانيال: 4: 3).

يكرر مشهد ثانٍ تقوى نبوخذنصّر في قصة اهتداء، تحوّل غطرسة الملك إلى إقرار متواضع وتسليم. هذا الاعتراف بالتواضع يوضع في سياق [يوم] الحساب:

وفي ختام الأزمنة السبعة، أنا نبوخذنصّر، التفتّ نحو السماء، فرجع إليّ عقلي، وباركت العلي وسبّحت وحمدت الحي الأبدي ذا السلطان السرمدي، والذي ملكه على مدى الأجيال (دانيال 4: 31).

هـذا المثال المصغر عن الاعتراف الملكي، الذي يرمز على نحو مثالي إلى الحكم الإلهي على الأرض وحضور الملكوت يعاد استعماله في المرسوم القورشي للملك الفارسي داريوس. فالحكم "القيامي" قد تمّ تحويله إلى حدث عظيم من أحداث هذا العالم يتعين أن يُنفذ بأمر من الملك.

قد صدر مني أمر أن يرتعد كل من يقيم في تخوم مملكتي ويخاف أمام إله دانيال، لأنه هو الإله الحي القيوم إلى الأبد، لا يزول له ملكوت وسلطانه إلى المنتهى (دانيال: 6: 27).

يعيد دانيال استعمال مجاز مملكته مرة أخرى مع ذلك، محوّلاً ورافعـًا قدرته الخرافية بشكل كبير بـربط ملكوت الرب ب"ابن الإنسان" الشبيه بحزقيال، وثيمة الحكم الإلهي وامتلاك الملكوت. وهذا الجانب من تداعيات دانيال هو الذي يجد أصداءً واضحة في أقوال مشابهة في العهد الجديد:

وشاهدت أيضـًا في رؤى الليل وإذا بمثل ابن الإنسان مقبلاً على سحاب حتى بلغ الأزلي فقربوه منه. فأنعم عليه بسلطان ومجد وملكوت لتتعبد له كل الشعوب والأمم من كل لسان. سلطانه سلطان أبدي لا يفنى، وملكه لا ينقرض (دانيال: 7: 13-14).

في السـياق الخامس والأخير، يحول امتلاك الملكوت إلى البشر الذين يمثلهم ابن الإنسان، إلى حد كبير كما يماهي المزمور (132) أبناء داود بالأتقياء الذين ينشدون المزمور:

وتُوهب المملكة والسُلطان وعظمة الممالك القائمة تحت كل السماء إلى شعب قديس العليّ، فيكون ملكوت العليّ ملكوتـًا أبديـًا (دانيال:7: 27).

لأن هـذه الـازات ليست الأقوال الوحيدة من نوعها التي تنشأ مع يسوع، تتبخّر حجج كرُسان حـول إقحام متأخر للأفكار القياميّة في خلافات بولس عما علّمه يسوع سابقـًا. إنّ كوننا نمتلك نوعين مختلفين من الأقوال، واحد يتصل بالحكمة والآخر قيامي إنما يناقضه سفر دانيال. فما إذا كان القـول يُفهـم كرؤيا قيامية أم لا، إنما يعتمد كليـًا على الإطار [الزماني والمكاني] الذي يمنحه إيّاه المؤلـف. فالسعي لعزل أقوال يسوع عن سياقاتا في الأناجيل هو تعسفي ومخطئ. إنّ بعض الأقوال المركـزية التي يقبلها كرُسان وماك بوصفها أصيلة وتنتمي إلى شخصية فيلسوف، كما سنرى، يحمل الخصـائص المميزة النموذجية لمشهد الحكم الإلهي. إنا "قيامية" بقدر أي جانب آخر من تراث إيليا. فـالجهود المبذولة لإرجاع هذه التوقعات إلى تاريخ متأخر واستعمال هذا التاريخ للكلام عن التطور الـتاريخي هي، لسوء الحظ، شائعة بين فقهاء العهد الجديد. سنرى أنّ النصوص اليهودية القديمة مثل سـفر أيوب، وسفر المزامير وسفر إشعيا مشرّبة بمثل هذه الـازات القياميّة. ومع ذلك فهي لا تعكس رؤية الكاتب أو رؤية جمهوره لما سيحدث في العالم خارج مشروعها الأدبي.

1/ 1/ 3) أقوال يسوع الأصيلة

من بين الشخصيات المتنافسة الكثيرة ليسوع التاريخي، ربما كان مجترح المعجزات هو الأسهل نبذًا. في حين صارع الفقه الأسبق لإيجاد تفسيرات مستساغة تاريخيـًا لقصص المعجزات في الأناجيل، فإن الفقهاء اللاّحقين غالبـًا ما رأوا هذه الحكايات كسعي لإيجاد ارتباطات بين يسوع وتحقق الآمال التي خلقهـا الأنبياء. فالمعتقدات الفقهية حول الأنبياء المتكهنين بالمستقبل ومجترحي المعجزات في اليهودية المـبكرة تدعـم الاعتقاد بالفهم الذاتي ليسوع بوصفه نبيـًا آخريـًا (eschatological). بوجود هذه الـتوقعات في صميم الفهم الفقهي، فإن بنية أي سيرة ليسوع لم تكن بعيدة جدًا عن العالم القصصي الخاص بالأناجيل.

لقـد جادلت حلقة يسوع ضد هذه الإعادة تصوّر في مسعى لتحديد هوية أقوال يسوع بوصفها أسبق من الأناجيل وناشئة عن حياة يسوع وتعاليمه. على العموم، تتنافى الجوانب المختلفة من الصورة الشـائعة ليسـوع مـع بعضها بعضـًا، وليس مجترح المعجزات والنبي، بل المبشر للفقراء، أو الثائر الاجـتماعي، أو الحكيم المفسد أو الفيلسوف الكلبي. إن كرُسان، على سبيل المثال، قد ربط أقوال يسوع، خصوصـًا تلك التي يبدو أنا تؤيد قضية الفقراء، بما نعرفه عن السياسة الاقتصادية الرومانية في الجليل. فاستنتج أنّ يسوع كان فلاحـًا جليليـًا، منتقدًا الرومان في معاملتهم الفقراء والفلاحين المعدمـين. وإنّ تلخيص كرُسان لهذه الأقوال يقوم على قراءة ذات صلة بالرواقيين لأقدم نسخة من **المصـدر**. إذ تُناغم هذه [النسخة] مع إطار مكاني وزماني في الـتمع الفلاحي للجليل الروماني. يقدم بـرتن-ماك (Burton-Mack) أكثر من تلخيص لما يشترك به **المصدر** وإنجيل توما. إذ تربطهما دراسته

بـنظريات الخطابة اليونانّية القديمة وتفهمهما على أنهما مشابهان لنظريات أقوال فيلسوف كلبي. إنّ يسوع هو شخص يمكن أن يكون قد عاش في الجليل[36].

لفهم قصص يسوع في الأناجيل وتعاليمه في العالم الفكري للعصور القديمة، يبدو ماك مدركًا لـلحاجة إلى وضع تعاليم الأناجيل ضمن السياق الفكري والأدبي الأكبر الذي تنبع منه هذه الأقوال والقصص. إنه لا يتعامل ببساطة مع أقوال فرد. فهو يماهي **المصدر** بما يسميها (حركة يسوع/ Jesus movement) التي نشأت في أثناء الأربعين سنة بين التاريخ المفترض لموت يسوع وكتابة إنجيل مرقس، الـذي يُظن أنه أقدم الأناجيل[37]. ومع أنّ أقدم مادة في **المصدر**، برأي ماك، تتمحور حول شخصية يسوع، فـإنّ دوره كمعلم يُظن أنه قد تغير عندما دمج مرقس شخصية النبي-المعلم لحركة يسوع بالشخصية المؤرخَنة للسّيد الإلهي الخاص بإنجيل مرقس: «الحاكم لعالم الرب والسّيد الأعلى لشعب الرب»[38].

في حين أنّ البعض قد يحكم على (النبي-المعلم) لماك بأنه يناغم بين تراثات متناقضة من الناحية الثيمية، فإنه يفترض أنّ المناغمة اللاّحقة لهذه الشخصّية مع السّيد الإلهي لإنجيل مرقس هي المركزية لحجة ماك. إنّ شخصية مسيح ماك، السّيد الإلهي الحاكم على ملكوت الرب، ليست موجودة في أقوال **المصدر**. إنها أيضًا متميزة عن شخصية أو شخصيتي المعلم والنبي. ففي معارضة **المصدر** إنجيل مرقس، يظن ماك أنه يمتلك المسوغ لتمييز الأقوال عن إنجيلي متّى ولوقا اللّذين استمد منهما **المصدر**. إنـه يخـرج الأقوال من سياقاتها ويبرز تراثًا شفهيًا يعود إلى "حركة يسوع" التاريخّية وفي نهاية المطـاف إلى شـخص يسوع. إننا بحاجة إلى النظر إلى كيفية الترابط الوثيق لشخصية النبي ومجترح المعجـزات والمسيح الملكي في التراث الكتابي ككل. إننا نحتاج أيضًا لأن نسأل ما إذا كانت هذه [الشخصـيات]، المـتمركزة في ثـيمتي ملكوت الرب والحساب [القيامة]، مرتبطة بدور المعلم أو الحكيم؟؛ إنه ذاك الدور الذي يفترضه ماك وكرُسان تاريخيًا. فهما لا يجادلان فقط بأن الأقوال هي أقدم من الأناجيل وأنّ الصوت الذي تتضمنه الأقوال هو صوت متساوق، يعكس وجهة نظر خاصّة. إنّ العامل الحاسم أيضًا هو جزمهما بأنّ شخصية المعلم الحكيم أو الفيلسوف هي أقدم ومختلفة عن شخصـية النبي التي اقترحها شفايتسر. إنّ كون الأقوال قد جمعت وتنوقلت شفهيًا بوصفها أقوال يسوع هو افتراض تنهار من دونه الـادلة.

1/ 1/ 4) عن الاستعارة والاعتماد

في دراسـة حديـثة، حاولـت أنطوانيت كلارك واير (Antoinete Clark Wire) أن تنسب نشوء القصـص البطولية بتفحص الصفة الشفهية للحكايات اليهودية المبكرة[39]. إنها متأثرة بشكل واضح بدراسات التراث الشفهي الذي يُنسب إلى هومير[40]. فهي تطبق تبصرات هذا البحث على القصص

القصيرة والحكايات الخرافية في التراث اليهودي المبكر إذ تراها بوصفها «قصصـًا شفهية ظاهريـًا» محفوظـة في النصوص الأدبية[41]. إنّ أنطوانيت، التي تكّيف أساليب باحثي الفولكلور، تعرّف (أداء القـص) المعكـوس في النصوص الأدبية. لسوء الحظ، أنها تخلط التمييز في أشكال التقديم، الشفهية والمكـتوبة، بأسـاليب الإنشاء وأنواع السرد. علاوة على ذلك، فهي تفترض أن تصنيف القصص بوصفها حكايات خرافية يسمح لها بأن تستنتج ضمنـًا أنّ القصص ذات خواص شفهية. إنها أيضـًا تحـوّل حكايات مكتوبة معروفة إلى حكايات شفهية بجزمها بأن (الحكايات الخرافية القديمة) تتضمن لـيس فقط نتاج رواة القصص بل أيضـًا القصص التي «أعيد سردها» و«دوّنت» في القرنين الأول والـثاني الميلاديين، وحتى ما بعد ذلك[42]. إنّ فكرة أنّ الفقه الحديث يمكن أن يميز القصص المكتوبة أصـلاً من القصص الشفهية التي دُونت هي واضحة بصعوبة. فالمهمة هائلة، نظرًا لأننا لا نمتلك أي حكاية شفهية من هذه الفترة المبكرة لكي نتفحصها[43].

إنّ الـزعم بأن قصصـًا بعينها تعتمد على التراثات الشفهية، الذي تتشاطره أنطوانيت مع حلقة يسـوع، لم يتم الدفاع عنه، بل افترض افتراضـًا فقط. فقد كان ذلك يتطلب ربط الأناجيل بحياة شخصـية تاريخـيّة أسـبق بجيلين من التراثات المكتوبة التي بحوزتنا. القضية الحاسمة هي ما إذا كان بمقدورنا أن نعرّف بعض الأقوال والحكايات بأنها قد رُبطت من خلال التراث الشفهي بحياة أو تعاليم شـخص تاريخي؟. إن نقاشات الخاصّية الشفهية لقصص الأناجيل، لسوء الحظ، لا تأخذنا إلى ما هو أقـدم مـن الحكايات المكتوبة فعلاً التي بحوزتنا، التي تزعم أنطوانيت أنها تدون تراثات شفهية. إذا كانت تدون تراثات شفهية، فهي تراثات كانت رائجة في الوقت الذي ثُبتت فيه الحكايات المكتوبة. إذا كانـت ثمـة تراثات شفهية وراء [أناجيل] متّى ومرقس ولوقا، فإنّ الدليل في الأناجيل لا يجسر الفجـوة التاريخـيّة بينها وبين التعاليم التي تبثها بشكل مفترض. إننا نمتلك حرية الوصول فقط إلى التراث الشفهي للعصر الذي تبدع فيه النصوص.

إن الحديـث عن خاصّية شفهية في خطابة لوقا هو حتى أكثر صعوبة. فمناقشة أنطوانيت كلارك وايـر القصـة الدرامية لزيارة مريم إلى إليصابت في الإصحاح الافتتاحي من إنجيل لوقا هي مناقشة نموذجّية تمامـًا (لوقا 1: 39-56). بدلاً من الخواص الشفهية، فإنها تدرس الخواص الدرامية لعمل أدبي، على درجة عالية من الإتقان. قد تكون وقد لا تكون قابلة للمقارنة بالخصائص المميزة الخطابية لما هي تـراثات شـفهية مجهولة الآن من الفترة [المعنية]. تشدد أنطوانيت كلارك واير على ثلاثة جوانب لحديـث مـريم إلى إليصابت: 1) إنها تشير إلى الاستعمال الدرامي للكلام المباشر، عندما تمجد مريم الـرب، مدعومـًا بصيحات التحية. والوصف المدهش لارتكاض الطفل [الجنين]، مستنتجة أنّ هذه الخواص تشمل التقديم الشفهي. 2) تجزم بأن العنصر الثيمي السائد المعّبر عن سلسلة من الإعكاسات، الذي يدمج الشخصي بالسياسي، يبتعد عن ثيمات الأدب الرفيع. بشكل مشابه، فإنها تفهم إعكاس

قدر ومصير الضعفاء والأقوياء، المتواضعين والمغرورين، الجائعين والمتخمين، إشارات ضمنية تعبر عن استرجاع إسرءيل وطرد المتسلطين، لتعكس آمال «كل شخص في الأماكن الصعبة». إن هذه، كما تظـن أنطوانيت كلارك واير، ليست خواص نص أدبي للمثقفين والنخبة بل خواص حكايات الناس العـاديين. 3) أخيرًا تجزم بأن الأدوار المركزية الممنوحة للنساء في هذا المشهد، المعّبر عنها من خلال موتـيفات الـولادة المنتظرة والطفل القافز في الرحم والمشهد الريفي الدافئ للنساء الزائرات تتضمن سياقـًا من راويات القصص[44].

مهما بدت هذه الفرضيات معقولة لأول وهلة، فإنّ فرضية أنطوانيت كلارك واير ليست قراءة أو تأملاً متجذرًا في الأدب المقارن. إنّ الخطابة، باعتبارها من ضمن العناصر الدراميّة لحكاية لوقا، تَسِم هذه القصة كواحدة في سلسلة طويلة، مثبتة جيدًا من التراث المكتوب. فالتراث من الصعب أن يكون (شـعبيـًا)، ومن الصعب أن يعكس الأشياء المفضلة القابلة للتعريف من معارف النساء. إنّ المشهد، وقصـة الـولادة الكاملـة التي يوجد فيها، هو إنشاء نخبوي كليـًا، يتمحور حول القيم الذكوريّة للمحاربين والسياسة الإمبراطورية. 1) فالخاصّيّة المباشرة والدرامية لإعلان مريم يعيد إلى الأذهان لغة ومضمون نشيد أنشدته حنة (صموئيل الأول 2: 1-10) في مناسبة مماثلة هي الحبل بمخلص إسرءيل. 2) هيمنة النساء في المشهد، وموتيفات الولادة والحمل والخواص العائلية للسرد، ليست متجذرة قرب المدفـأة، بل في جنس أدبي قديم خاص ب**الكتاب**، نمتلك منه دزينات من الأمثلة المكتوبة. في قصص الآباء وحدها، يوجد هذا الشكل من الحكاية في قصة إسحق، الذي ولدته سارة الهرمة لزوجها عندما كـان عمره مئة سنة كهبة من يهوه مقابل حسن ضيافتهما (التكوين 18؛ 21: 1-6). إنّ كنة سارة، رفقـة العاقر، تحبل استجابة للصلاة وتلد توأمين، يتقاتلان قبلئذ في رحمها (التكوين 25: 21-26). إنّ زوجتي يعقوب، المحبوبة التي كانت عاقرًا والزوجة الخصبة، المنبوذة، تتنافسان كلٌ منهما مع الأخرى في ولادة أطفالهمـا (التكوين 29: 15-30: 24). ترد هذه الـموعات من الموتيفات في قصص الولادة، على سبيل المثال، في قصة موسى، الممتلئة بالقابلات [الدايات]، وكراسي الولادة والبحث التهكمي عن مربية لإعادة الطفل إلى حب أمه (الخروج 1: 15-2: 10). إنّ قصة ولادة شمشون ممتلئة بالتفصيل الأنـثوي الغـني: عقـم أمه، ولقاءاتا السرية، واستجاباتا الساذجة إيروتيكيـًا إلى «رجل الرب» (القضاة 13: 1-18). تنتمي قصة حنة العاقر، التي يعيد لوقا كتابتها خصيصـًا لأجل حكاية ولادتا، أيضـًا إلى هـذا النوع من القصص (صموئيل الأول 1: 1-2: 10)[45]. إنّ المشاهد الم لية النمطية المقولـبة أسـاس لهـذا الجنس الأدبي. إنا أيضـًا موجودة لأغراض غير الاهتمام الأنثوي. بدلاً من [كونـا] انعكاسـًا لفولكلور الريف أو فولوكلور راويات القصص، فهي تنتمي إلى بعض الأدوات الأكـثر فعالـية للأدب الرفيع في البلاط والمعبد. تشترك قصة لوقا بالجنس الأدبي الذي تسميه إينوما إلـيش البابلية «ولادة بطل»[46] في حكاية ولادة الإله مردوك، قصة كانت تروى في مهرجان رأس

السنة الملكية، فإنّ العناصر الثيمية لطفل يلعب، وضيق الآلهة الأكبر سنـًا الذي يسببه ضحك الطفل والأرق الذي يعانونه نتيجة، [هذه العناصر] تحدث أصداء لتنين العماء الصاخب في نفس القصة. إنها تطـور الثيمة الهامة إيديولوجيـًا، ثيمة الاستدعاء الإلهي للبطل منذ ولادته إلى مهمة خلق الملك. 3) أخيرًا، إنّ للقائمة، المنمطة إلى درجة عالية، من إعكاسات الحظ لأجل الفقراء والمضطهدين جذورها في هـذا العـالم الأدبي نفسه من الدعاية الملكية والإمبراطورية. فالتراث الأدبي يعود على الأقل إلى السـلالة السادسـة، وتأثيره في الأدب يمكن رؤيته في بضع مئات من النصوص القديمة. تظهر إعادة اسـتعمال لوقا المؤثرة لهذا الطراز، كما سنرى، إنه زائر أكثر تواترًا للكتب في المكتبة من رواة قصص ساحة السوق.

ليس التراث الشفهي مطلوبـًا لشرح تطور شخصية تجسد تراثـًا من الحكمة القديمة. إنّ أمثولة أيـوب ومعاناته تعكس الطريقة الأكثر نموذجية التي تقوم بها شخصيات الحكمة بوظيفتها في الكتاب والأدب القديم. إنّ أيوب، الذي يعكس معنى اسمه (العدو) صدى الطريقة التي يعامل بها الرب صديقه وعـبده الوفي، يوصف بأنه «الأعظم بين بني الشرق». فاللغة التي يستعملها وأصدقاؤه في سجلاتهم تحمـل الجناسات الاستهلالية* والمعاني الإضافية للغة العربية. إنه يساوي كل الأشياء الغرائبيّة: مثال الغريـب. تخـدم أجنبيـته وظيفة القصة، وظيفة تمثّل أسمى قيم اليهوديّة في البحث عن طهارة قلب الفيلسـوف. إنـه يقدم نموذج التقوى حيث يكون الأقل توقعـًا، المنتقد لذاته، بعيدًا عن اليهودية نفسها؛ ومع ذلك، فإن دور الغريب نفسه يعرّضه أكثر للفرضيات حول الاستعارة من أعمال شرق أدنوية قديمة أخرى وأقدم ذات ثيمات مشابهة، والاعتماد عليها. لقد أفادت جذور أيوب العميقة في صـميم الحياة الفكرية للعالم القديم في إخفاء دوره الكتابي، كاتمة الصوت النقدي المتألق الذي يقدمه إلى اللاّهوت الكتابي.

إنّ سـفر أيوب هو شاهد جيد على حزمة عريضة من الثيمات والتراثات، والأناشيد، والقصص وتمـارين النظام التعليمي للعالم القديم. يمكن رد جذوره على الأقل إلى النشيد السومري الذي يشار بأنه (المراثي لإله الإنسان)[47] و(دعني أمجد رب الحكمة/ <لودلول بعل نمقي>)* الأكادي[48]. يردد سـفر أيوب كثيرًا من سمات الربوبية[49] البابلية المشابهة بشكل مذهل. هذه النصوص الأقدم تشترك بالثـيمات والأفكار ووجهات النظر مع سفر أيوب. ينتمي أسلوبها وتركيبها إلى تراث مشترك. ثمة موتيفات وعبارات كثيرة متطابقة أو شبه متطابقة. ومع ذلك فإنّ نظريتي الاستعارة والاقتباس المباشر من الصعب اختبارهما، ولسوء الحظ أنهما يضللان غالبـًا. لن أفترض وجود الاستعارة المباشرة، سواء كانت شفهية أم مكتوبة، بين أمثال سفر أيوب والأمثال البابلية في الفترة الممتدة من القرن الثامن إلى القرن السابع قبل الميلاد[50].

حتى أقوال أحيقار المشابهة بشكل مذهل، الأقرب في اللغة والزمن، والمؤطرة، مثل سفر أيوب، في سـياق من الدراما التخيلية، تمتلك الصوت المستقل الذي يخلقه نص مكتوب[51]. إنّ أقوال أحيقار، المعـروفة في اللغة الآرامية منذ القرن الخامس قبل الميلاد، توضع في ماضٍ بعيد جدًا وخرافي في أثناء عهدي حكم الملكين الآشوريين المشهورين، سنحاريب وأسرحدون[52]. يضطلع أحيقار وأيوب بدور لجمهوري قرائهما الآرامي والعبراني. إنه دور الغريب الذي يجلب الحكمة إلى مقر الإمبراطورية. هذا التنافر هو ما يصارعه أيوب لأجل جمهوره في هذا العمل الكلاسيكي من الأدب العبراني. يقوم أيوب بمهمة تمثيل "الغريب"، ليس بوصفه معاديـًا أو غير مألوف، بل بوصفه مكشوفـًا ومنبوذًا ومحتقرًا. في الأدب العبراني يقع أيوب، بوصفه غريبـًا، قريبـًا من مركز التوراة. في أدب الشرق الأدنى القديم الـذي بقـي، يُتخذ هذا الدور لأول مرة في الحكاية المصرية عن فصاحة فلاح في بلاط الحاكم. إنّ فلاحنا الفقير، مثل أيوب، قد نجا على نحوٍ ناجح من محنته، إذ أسيئت معاملته طوال فترة بحثه الطويل عـن العدالة من (سيد العدالة)، يصل إلى نهاية قصته وثوابه. إنه يُقيد إلى الملك ويدعى للجلوس إلى مائدة الملك بقية حياته: «سآكل بالتأكيد من خبزك وسأشرب بالتأكيد من جعتك إلى الأبد»[53]. من دون تحكـم، إن أيوبنا المصري قد أطل برأس شخصية ميفيبوشيث الأعرج في بلاط داود (صموئيل الـثاني 9: 6-13). تشـترك قصة الأجنبي هذه أيضـًا بصوت مع الوصية العظيمة للتوراة أن «أحبوا الغريب وأعطوه طعامـًا وكساءً» (التثنية 10: 18). ومع ذلك، فإن الجذر الذي ارتحل عن طريقه هذا المجاز من المستحيل إعادة تتبعه.

تحـتوي الأمثال البابلية، وأقوال أحيقار، والحكاية المصرية عن الفلاح الفصيح على مقاطع كثيرة مطابقـة، أو شـبه مطابقة، لتلك التي توجد في سفر أيوب. فالمجادلة دفاعـًا عن الاتكال التاريخي و[وجـود] علاقة مباشرة بين هذه النصوص، المفصولة عن بعضها بعضـًا كما هو الحال، هي أكثر مما نقدر على فعله. إنّ محاولة القيام بذلك إنما تتجاهل كثيرًا من خواص نصوصنا وتبعدنا عن الأسئلة البسيطة حول ما إذا كان عمل بعينه من الممكن أن يكون أصليـًا أم لا؟. تقتضي الروابط المشتركة للتقنية والخطابة والوظيفة والعاطفة وجود علاقة تتجاوز تمامـًا تقاسم العبارات والمجازات والموتيفات والثيمات، أو حتى مقاطع كاملة من قصة أو نشيد. كان ثمة عالم فكري مشترك. فالكتاب [التوراة] هـو مجموعـة مـن الإنشاءات المحددة التي أنتجها خطاطون سامريون ويهود وفلسطينيون آخرون وشاركوا بها. فقد تقاسموا وتناقلوا عالمـًا فكريـًا وثقافيـًا شرق أدنويـًا قديمـًا مشتركـًا أبدعه كُـتّاب مصـريون ورافدينيون وسوريون وفارسيون وإغريق. إنّ كل واحد من الأعمال القديمة التي ندخـلها في مقارنتنا قد تمّ تشكيله ضمن تيار مشترك من التراث وفتح قراءه على رؤية للعالم هيمنت على المنطقة لآلاف السنوات.

إنّ تأثير الأدب في العالم القديم واسع الانتشار للغاية، جغرافيـًا وزمنيـًا، ولذلك فهو غير محدود باللغة والسياق الاجتماعي والجنس الأدبي حيث إن الجهود المبذولة لاقتفاء تطور حبكات وشخصيات أدبـية بعيـنها ضمن لغة واحدة أو ضمن جسم من الأدب يمكن تعريف هويته ثقافيـًا، أو لتحديد هويـة الاتكـال المباشـر أو الاستعارة بين أي عملين أو ثلاثة أعمال محددة معينة، هو غير ممكن. فشـهودنا عـلى هذا الأدب محدودون بأمثلة باقية قليلة، كما الحال دائمـًا، لسوء الحظ، مع أدب العصـور القديمة. فإذا كان لدينا، كما هو الأمر مع الأناجيل والنصوص الكتابّية الأخرى، ثلاثة أو أربعة نصوص متشابهة، فإنّ المرء يُغرى بالسؤال عن أيهم جاء أولاً وأيهم استعمل الآخر؟. يمكننا حتى إن نطـرح مثل هذا السؤال الهادف: كيف غّير متّى قصة مرقس؟، ماذا كان تأثير حكاية مرقس في الأقوال التي يتناقلها متّى ولوقا؟، هل كان من الممكن أن تكون الأقوال في إنجيل توما بنفس قدم تلك الأقـوال الموجودة في إنجيلي متّى ولوقا، مع أنّ الإنجيل نفسه هو أحدث عهدًا بكثير؟. إنّ قوّة هذه الأسـئلة والأسئلة المشابهة لها، مع ذلك، إنما تغذيها معرفتنا المحدودة. فإذا كان المرء يمتلك تمثلاً أكثر كفاية للحكايات والأمثال، التي تعكس طيفـًا جغرافيـًا ولغويـًا واسعـًا، فإنّ نظريتي الاستعارة والأصول تنهار من الضغط الهائل للأمثلة التي تتطلب التأمّل. ترد بيانات متشابهة في نصوص تفصلها عن بعضها بعضـًا قرون كثيرة ولغات مختلفة تمامـًا. حتى ضمن اللغة نفسها أو الجنس الأدبي نفسه، تكـون التشـابهات بين النصوص شديدة للغاية إلى حد أن الارتباطات التاريخّية يمكن إقامتها بشق الـنفس. إنّ التمرين المحبوب كثيرًا بين الفقهاء الكتابيين لإعادة تصوّر المصادر التي تتضمنها النصوص واقـتفاء تاريخ تنقيحها اللاّحق لها عبر القرون لم يكن ناجحـًا جدًا. فقبلئذٍ، في عام (1923 م) تمّ تجريد هذا الأسلوب من مصداقيته العلمّية. إنّ عالم الحكايات الشعبّية وُلتر أندرسن (Walter Anderson) قد عرّف ثمانية عشر تنقيحـًا مستقلاً لحكاية قصيرة واحدة: قصة الملك جون والقس، القروسطية الشـهيرة[54]. فقد توافر له حوالي (600) نسخة شفهية مختلفة و(151) نسخة مكتوبة واسعة التباعد من الحكاية. لكن على الرغم من هذا، فكلما زادت معرفته حول هذه الحكاية من الأمثلة الكثيرة المتاحة، قلّت قدرته على التكلم عن أي منها بوصفها قصة أصلية. إنّ مضامين هذه الدراسة التي يبلغ عمرها ثمـانين عامـًا تقطع الجهود المبذولة لاقتفاء التاريخ السابق لهذه التراثات. لقد تعامل أندرسن مع حكايـة كاملـة: وحدة من التراث جوهرية جدًا وقابلة للاقتفاء بسهولة. إنّ العناصر الأدبية يجري تناقلها في وحدات أصغر بكثير من قصة كاملة. وتستمر في تاريخ كل ثقافة. تمتلك الموتيفات والصيغ والتراكيـب الإبيسـودية [العَرَضية] والثيمات إمكانية مستقلة ضمن مخزون رواة القصص والكُتّاب وتمـتلك إمكانـية انـتقال أوسـع بكثير من الحكايات الكاملة[55]. إنّ الأقوال المقتضبة، البسيطة والإبيسودات [الأحداث العرضية] التي يضعها أعضاء حلقة يسوع وأنطوانيت كلارك واير في أذهانهم تـتخطى بالكاد حدود القطاع الصغير من التراث. فالحكايات المعقدة وسلاسل الشعر والأمثال ذات

الطول الكبير قد بقيت لقرون. إنّ تلك التي نعرفها تكشف عن مجال عريض في ثبات تردادها الحرفي. فالمـرء يكون مضطرًا بالكاد لأن يلجأ إلى نصوص تخيلية مثل **المصدر** أو أن يتكلم حول مصدر محدد ليميز ما هو مشترك بين إنجيلي متّى ولوقا.

إنّ الثبات في تناقل مجموعة من الأمثال أو الإجابات السريعة، كما يلاحظ المرء لدى مقارنة أيوب وأحـيقار، إنمـا يعـززه استعمال الشخصية البطولية إما كمتكلم أو كمؤلف ضمني. يمكن لأهمية شخصية أو فرادتها للجمهور أن تزيد هذا التأثير المسبب للثبات، كما عندما يتم إبراز كلمات أو مآثر الإسـكندر أو سـنحاريب أو موسـى. هذا الثبات لا يبدو متأثرًا بما إذا كانت الشخصية تخيلية أو تاريخـيّة. إنّ تقديم البطل، وهو يؤلف على نحو فعال، أو يُنشد أو يعظ حول رحلة حياته أو حكمه يمكـن أن يحـدد هوية تراث بعينه بأنه ينتمي على نحو فريد إلى ذلك البطل. فالأناشيد المميّزة ذات الصـوت القابل للتعريف يمكن حجزها لأناشيد داود. الأمثال يمكن أن تنتحلها شخصية سليمان. في الكتاب، تنتمي الشرائع إلى موسى، والأقوال الأخلاقية الانتقائيّة إلى يسوع. يمكن إسناد القول نفسه، أو ما يشبهه، إلى شخصيات مختلفة في حكايات مختلفة من دون تشويش الاقتناع بأنها تنتمي إلى كل واحـدة عـلى حدة. ومع ذلك، فإن قولاً بعينه خارج سياق مؤلفه يمكن بصعوبة تحديد هويته بأنه ينتمي إلى أيوب، أو داود سفر المزامير أو العبد المتألم في سفر إشعيا[56].

1/ 2) شخصية النبي

1/ 2/ 1) هذا الجيل الضائع

إنّ تصـوير شفايتسر يسوع التاريخي بوصفه نبيـًا قياميـًا اعتقدَ على نحو خاطئ أنّ نهاية العالم وشـيكة، وتوصّـل لاحقـًا إلى الاعتقاد بأنّ موته سوف يدشن ملكوت الرب على الأرض [هذا التصوير] يتقاسمه علماء كتاب كثيرون اليوم[1]. منذ فايس وشفايتسر، كانت القضية الحاسمة للسجال هـي: إلى أيّ حـدّ تعكس الأناجيل فهم يسوع لذاته ودوره في ملكوت الرب؟. فهو يجري تقديمه بوصـفه منتميـًا إلى تراث مديد من الأنبياء اليهود الذين اعتقدوا أنهم مرسلون لتحقيق مخطط إلهي.

فسرعان ما سيدخل الرب العالم، ويدمر القوى التي تحكمه ويقيم ملكوته حيث لن تعود هناك حرب أو فقـر أو شـرّ. يُجـادل بأن يسوع قد آمن بأنّ هذه النهاية القياميّة ستقع في جيله. هذا اليسوع التاريخي ينسجم مع أنبياء يوم الحساب الذين رافقوا الحركات الراديكالية عبر تاريخ المسيحيّة[2].

تـؤدي شخصية النبي الذي يعلن ملكوت الرب دورًا خطابيـًا مركزيـًا في قصص الإنجيل. هذا الـنبي القيامي، الذي يعلن ملكوت الرب ويوم الحساب، كما سنرى، لا يمكن فصله ليس فقط عن أمـثولتي الملكـوت وصـورة يوحنا المعمدان، بل أيضـًا عن قصص المعجزات وأقوال يسوع التي تشـرحها. إنّ القالـب الأدبي الذي يجمعها مشتق من تراثات إيليا وأليشاع في سفري الملوك الأول والثاني. فالصفة القيامية ليسوع الملكوت يجري تقديمها بوصفه إعلانـًا يشمل يوم المصير المحدد إلهيـًا (لوقـا 17: 24، 26-27، 30؛ متى 24: 27، 37-39)، يتم فيه امتحان وإصدار الحكم على الجميع (متى 13: 40-43). هـذا النبي. يحثّ «هذا الجيل» (مرقس 8: 38-9: 1؛ 13: 24-27، 30) على الترقب ليلاً ونهارًا (لوقا 21: 34-36). سيأتي الملكوت في الوقت الأقل توقعـًا. هذه أيضـًا صورة يجري تقديمها في الرسالة الأولى إلى سكان تسالونيكي (تسالونيكي الأولى 4: 15-17) وهي رسالة تُنسب إلى بولس وتعد عادةً أقدم من الأناجيل. إنّ ثيمة الملكوت هي عامة في الأناجيل الثلاثة الأولى حيث يفترض أنها تنتمي إلى «أقدم مصادر» الأناجيل[3].

ومع ذلك، فإن البرهان على أنها ثيمة نوعية تنتمي إلى أقدم مصادر الأناجيل ليس كافيـًا لربطها بالتاريخ. فالثيمات المترابطة التي أغرت فايس وشفايتسر، والفقه التالي لهما، بالتكلم عن يسوع كنبي قـيامي لا تعكـس الحركات الدينيّة للقرن الأول قبل الميلاد. إنّ العناصر الثيميّة لعصر خلاص مقدّر إلهيـًا، والاكتمال المسيحاني للزمن ويوم الحساب الذي يحقق تحوّل العالم من زمن المعاناة إلى مباهج الملكوت هي كلها عناصر أولية لتراث أدبي معرف الهوية متساوق، قبل قرون من الأناجيل، معروف جيدًا لنا من الكتاب والنصوص في كل مكان من الشرق القديم برمته.

إنّ اللغـة الخرافية التي يصفها فقهاء العهد الجديد بأنها (قياميّة) هي أيضـًا قديمة جدًا. هذه اللغة مـتجذرة في الكتاب العبراني وتغلب على كثير من الأدب اليهودي للقرنين الثاني والأول قبل الميلاد. عـلى سبيل المثال، إنّ أمثولة لوقا عن مجيء ملكوت الرب بوصفه (يوم) مصير، يشبه اليوم الذي يأتي فـيه ابن الإنسان مع (أيام) نوح ولوط (لوقا 17: 20-37)، تشي بمفاجأة مجيء الملكوت والحاجة إلى الوقـوف دومـًا استعدادًا له؛ إنها تشي أيضـًا باعتباطيته. إنه آت ولما يأت، بعد. إنه مثل البرق، لكـن يجـب على ابن الإنسان أن يعاني أولاً وأن يكون منبوذًا من «هذا الجيل». إنّ التشبيه المتكرر حـول اعتباطـية وصول الموت يفصل «من يؤخذ» عمن «يُترك». لقد بدأت الأمثولة بسؤال من الفريسـيين: متى يأتي ملكوت الرب، فأجابهم وقال: لا يأتي ملكوت الرب بمراقبة. يختم على جواب

يســوع الســلبي على ثيمة المشيئة الإلهية، مستشهدًا بمثال ساخر من سفر أيوب بنفس المعنى: حيث تكون الجثة هناك تجتمع النسور (أيوب 39: 30).

يكون التشابه جليـًا عندما ننظر إلى خطاب مروي على نحو ثيمي (متّى 13: 18-43) يعرض فيه يســوع أمـثولات الملكوت ويفسرها لأجل تلاميذه، مستعملاً المزمور الأول كقالب له. إنّ المعنى الضـمني «للـبذرة الصالحة» في سفر متّى و«أبناء الملكوت» هو أنهم أولئك الذين يتبعون في سفر المزامير طريق الأبرار. فالأعشاب الضارة، [الزوان] «بنو الشرير» الذين يشبهون بالعصافة التي تذروها الـريح. في حين يكون الاقتباس الضمني مباشرًا، فإن أمثولة الملكوت في إنجيل متّى تبنى على الموتيف الـذي تتقاسمه مع المزمور: الأعشاب الضارة الشبيهة بالعصافة. مباشرةً بعد أن «يطرحوهم في أتون الـنار. هـناك يكون البكاء وصرير الأسنان» (متّى 13: 42)، «يضيء الأبرار كالشمس في ملكوت أبيهم»، تلخيص لمقطع في سفر دانيال: «والفاهمون يضيئون كضياء الجلَد والذين ردوا كثيرين إلى البِر كالكواكـب [النجوم] إلى أبد الدهور» (دانيال 12: 3) لا يقدم إنجيل متّى يسوعـًا تاريخيـًا أو أي شيء قاله للتلاميذ أو الفريسيين. إنه يستعمل شخصية يسوعه ليناقش سفر دانيال. تقدم القصص مجاز الملكوت، إلى حد كبير مثلما يستعمل المزمور الأول المجاز المتصل بطريق الأبرار لكي يرشد الجمهور.

أحد الموتيفات المركزية لثيمة الملكوت المتكررة التي ينظر إليها الكثيرون على أنها تنطوي على توقع تـاريخي لزمن مسيحاني من التغيير القيامي، هو العنصر الثيمي لهذا الجيل. إنّ استعمال هذه الثيمة في الكـتاب العبراني هو استعمال معقد، نظرًا لأنه يعتمد على الإيديولوجيا الملكية للأدب الشرق أدنوي القـديم، التي تمتلك ثيمة الملكوت فيها جذورًا فكرية عميقة. فالإدراك الخرافي لزمن المصير، اكتمال الزمن أو، ببساطة أكثر، استعمال الأعداد ذات الدلالة لوصف حدث حبكة بأنه ينطوي على المصير المقدّر إلهيـًا للبطل هي سمة ذات أشكال مختلفة كثيرة في الأدب القديم. إنّ مرقس، على سبيل المثال، يجعـل يسوعه يتكلم عن العالم المقلوب وعن الهيكل المدمر في «ذاك اليوم». بدلاً من افتراض أنّ هذا يعبر عن توقعات اليهود في القرن الأول أو عن فهم ذاتي ليسوع تاريخي، ينبغي على المرء أن يفهم ما تنطوي عليه مثل هذه اللغة في أقدم التراثات التي يُستمد منها.

في إنجيل متّي (13) يُقدم يسوع، وهو يروي أمثولة الزارع، التي تنتهي بتعليق محذّر للمعلم: «من لـه أذنـان للسمع فليسمع». هذا التعليق يحيل إلى سفر (إشعيا 6)، الذي يماهي أي شخص بلا فهم بالجـيل الضائع لإشعيا. فآذانهم خلقت ثقيلة حيث لم يعودوا يقدرون على السمع (إشعيا 6: 10). إنّ التلامـيذ، الذيـن لم يفهموا أيضـًا الأمثولة ويفتقرون إلى آذان الفهم، يسألونه لماذا عليه أن يتكلّم بالأمـثولات (مـتّى 13: 10). ردًا على السؤال المُلحّ، يعطي التلاميذ دورًا مميزًا: «قد أُعطي لكم أن تعـرفوا أسرار ملكوت السموات. وأما لأولئك فلم يُعط» (متّى 13: 11). إنّ الحشود الكبيرة، الذين

رويت لهم الأمثولة أصلاً، لايفهمون مطلقـًا. إنهم «الجيل الشرير والفاسق» في سفر إشعيا. في القصة السابقة، سألوا عن آية: عنصر ثيمي مركزي آخر من سردية إشعيا (إشعيا 7: 11). إنّ متّى يقابل جيله بجيل نينوى، الذي آمن بالنبي يونان وتاب، حتى مع أنه لم تكن لديه أي (متى 12: 39، 41، 42، 45، يونان 3: 5) إنّ جيل يسوع هو، بالأحرى، جيل يشوع «لأنهم مبصرون لا يبصرون وسامعون لا يسمعون ولا يفهمون» (متّى 13: 13-15؛ إشعيا 6: 9-10).

يعتمد متّى، في سرد قصة ولادة يسوع، أيضـًا على إرميا (إرميا 5: 21)، الذي رُفضت أورشليمه بسـبب «عدم مخافة الرب». كما في إرميا، يفسر تدمير المدينة، تاريخيـًا في عام (70 م)، ويوضع في المستقبل القريب؛ لأنه مرة أخرى «لا يوجد إنسان أو يوجد عامل بالعدل طالب الحق فأصفح عنها» (إرمـيا 5: 1). إنّ مـتّى، إذ استحضر أورشليم إرميا، يقتبس نبوءة الأخير من إشعيا حيث يمكنه أن يقدم قدر أورشليم باعتباره قد تحقق، في «هذا الجيل»:

> **. . تسمعون سمعـًا ولا تفهمون. ومبصرين تبصرون ولا تنظرون. لأن قلب هذا الشعب قد غلظ وآذانهم قد ثقل سماعها. وغمضوا عيونهم لئلا يبصروا بعيونهم ويسمعوا بآذانهم ويفهموا بقلوبهم ويرجعوا فأشفيهم (متّى 13: 14-15).**
>
> **فقال: اذهب وقل لهذا الشعب اسمعوا سمعـًا ولا تفهموا وأبصروا إبصارًا ولا تعرفوا. غلظ قلب هذا الشعب وثقلْ أذنيه واطمس عينيه لئلا يبصر بعينيه ويسمع بأذنيه ويفهم بقلبه ويرجع فيشفى (إشعيا 6: 9-10).**

قصة متّى حول يسوع هي قصة مع الأمثولات التي يرويها نبيه. فبقية أورشليم، مثل حطب إرميا وأعشاب [زوان] متّى، تصبح قرمة البلوط المقطوعة في سفر إشعيا التي تنجو من نار النفي [السبي]. إن قرمة إشعيا الميتة الكامنة في رماد لهب النفي، التي تردد صدى الدغلة المقدسة لسفر الخروج (3: 2-3)، الـتي تحترق لكنها لا تندثر تصبح رمزًا للأمل (الخروج 3: 2-3). إنّ بلوطة سفر متّى، إذ تصبح بـذرة مقدسة وبعثـًا واعدًا لأجل جيل جديد، تعرّف الدور الذي يلعبه التلاميذ في الحكاية. تردد إعادة استعمال متّى للصفة المطهرة للنار والمنفى غفران الذنوب، الذي افتتح به إشعيا قصة استدعائه. يصـبح مشـهد الجمر المشتعل الذي لا ينسى والذي لامس وطهّر شفتي النبي (إشعيا 6: 6-7) أمثولة كونّية على يدي متّى. فهو يدمج مجاز إرميا وإشعيا للتطهير والتجديد لدعم إظهاره لجيل جديد شبيه بإشـعيا، سيسـمع ويفهم سر الملكوت، هذا الجيل الذي بوركت عيناه وأذناه. لقد هيأت الحكاية المسـرح بشكل أنيق لأجل قراء إنجيل متّى ليسمعوا الأمثولة في محاكاة بديلة للتلاميذ الذين يسمعون أمـثولة يسوع عن الزارع. إنهم، إذ يفهمون إنما ينضمون إلى الأبرار، و«يضيء الأبرار كالشمس في ملكوت أبيهم» (متّى 13: 43).

لا يوحي متّى ولا مرقس بأنّ يسوع يتكلّم من داخل التاريخ، ولا يقدمان رواية لأفكار أو توقعات نبيهما. إنما لا يتكلمان عن توقعات قيامة كونية. إنما بالأحرى يستعملان القصص كأمثولات لمعالجة القضايا اللاّهوتيّة المبتذلة للتراث التي يتقاسمانا ويواصلانا. إنما يوسعان الخطاب حول الملكوت، «طريق الأبرار» والفهم، فيتكلمان كلاهوتيين حول كيف يفهم المرء التوراة. فلا الأحداث ولا توقعات الأحداث، بل الخاصية النوعية للغة هي ما يُعترف به في الموتيفات المنمطة المقولبة للحساب الوشيك، والجيل الضائع وهلاك الأشرار؛ أورشليم وخلاص الأبرار يعكسان آمال الأتقياء. كل هذا مستمد من أسطورة ملكوت الرب للتراث الأعظم، التي تشكل سفر إشعيا.

1/ 2/ 2) يوم الحساب

إنّ فهم شخصية يسوع بوصفها تاريخية، كما شجع على ذلك البحث عن يسوع التاريخي، إنما يشوّه قراءتنا. في العالم التخيلي للتأمل الفقهي لا نجد سوى نبي شفايتسر الخائب. بالطبع إن نبيه لا بد من أن يكون مخطئًا؛ لأنه عبر العشرين قرنًا تقريبًا التي تفصل شفايتسر عن الأناجيل، لم يأتِ الملكوت المحوّل لهذا العالم. إنّ شفايتسر هو المخطىء. ليس هناك من مؤرخ يفاجئه لذلك. في عالم النصوص التاريخي الحقيقي والأدب القديم، فإنّ النبي الذي يتكلّم عن الحساب الكوني الذي يدشن ملكوت الرب ليس مخطئًا ولا خائبًا، بل هو شخصية في عالم أدبي. يبقى النبي مجازًا للأسطورة والأدب، يمتلك فيهما مكانة ذات معنى.

إنّ المفارقة التاريخيّة للبحث اليوم عن التاريخيّة الذي يعرّف الكتاب بلغة لا يتقاسمها مؤلفوه قد جعلت نصوصنا بلا وطن. فأن ننسب توقعات مغلوطة حول نهاية العالم إلى الأناجيل هو أن ننسب إليها معنى لا تحمله[4]. تنتمي أسطورة ملكوت الرب إلى تراث طويل من الأدب. قبل أن نسأل ما إذا كانت الفصول والمشاهد التي تكوّن قصة حياة يسوع قائمة على أحداث، فإننا بحاجة لأن ننظر إلى وظيفة القصص في العصور القديمة. إن قصص ولادة يسوع ومعموديته، تعاليمه واجتراحه المعجزات، قصة معاناته وصلبه، إضافة إلى قصة انبعاثه، تؤدي وظيفة محددة بوضوح ومتساوقة. إنها، معًا، تجسّد تراثًا معروفًا جيدًا من النقاش شكل اليهوديّة التي تنتمي إليها الأناجيل. إنّ كونها يمكن أن تخلق توقعات بين قراء التراث لا يعرّف وظيفتها المقصودة.

ثمة تراث من الأدب اليهودي أقدم حتى، حدد كيف كُتبت القصص عن يسوع. هناك فصل قصير من إنجيل مرقس يردد صدى استعمال متّى لأمثولة الزارع ويعرّف موتيفه لملكوت الرب. فالمشهد في كلٍ من مرقس ومتّى يجعل التلاميذ يسألون يسوعًا حول النبي إيليا: لماذا يقول الكتبة إن إيليا ينبغي أن يأتي أولاً (متّى 17: 9-13؛ مرقس 9: 9-13)؟. إنّ مرقس، في الحقيقية، يطرح سؤالاً مزدوجًا. فالتلاميذ يسألون ما إذا كان إيليا سيأتي، في حين أنّ السؤال الثاني يطرحه يسوع. فهو يسأل ما إذا

كـان «ابـن الإنسـان» ينبغي أن يعاني. السؤالان يتصلان بالنبي إيليا، الذي «قد جاء» وعانى. إن تعريف يوحنا بوصفه إيليا هو في جواب يسوع: فإيليا «أيضـًا قد أتى وعملوا به كل ما أرادوا كما هـو مكتوب عنه» (مرقس 9: 13). ومع ذلك، فإنّ الإشارة إلى معاناة ابن الإنسان هي نبوءة معرفة لذاتنا، مع نهاية القصة، تثير القارىء، وليس التلاميذ.

في تنويع متّى، يُطرح السؤال الأول للتلاميذ إلى حدٍ كبير كما في إنجيل مرقس: «لماذا يقول الكتبة إنّ إيلـيا ينبغي أن يأتي أولاً» (متّى 17: 10؛ ملاخي 3: 23-24)؟. يجيب يسوع بتلخيص لمقتطف من الـنبي ملاخي: «إيليا يأتي أولاً ويرد كل شيء» (متّى 17: 11). تستمرّ قصة متّى التي لا يقتطف فيها يسـوع فقط من الكتاب المقدس بل يقدم تفسيرًا موسعـًا، مماهيـًا إيليا العائد بيوحنا المعمداني، في حين توسع معاناته أيضـًا إلى المعاناة المستقبلية ليسوع. إنّ يوحنا، كما إيليا، قد جاء لأنه لم يُعترف به. هكذا أيضـًا يجب على يسوع أن يعاني، مثل يوحنا، مُنكرًا (متّى 17: 12-13، قارن مرقس 9-11 -13). يرى باحث واحد على الأقل الاختلاف في نسختي مرقس ومتّى من المشهد كدليل على وجود تقديمين مستقلين لقول أصلي ليسوع[5]. ومع ذلك، فإنّ هذا من الصعب الدفاع عنه. ففي حين يفرق مـرقس ضمنـًا بين قرائه وجمهور يسوع، فإن متّى يجعل يسوع يوازن الصلة بين يوحنا وإيليا وبين إيليا والمعاناة. على سبيل المثال، يجعل يسوع يتكلّم عن يوحنا المعمداني في السجن:

جميع الأنبياء والناموس إلى يوحنا تنبأوا. وإن أردتم أن تقبلوا فهذا هو إيليا المزمع أن يأتي؛ من له أذنان للسمع فليسمع (متّى 11: 13-14).

تبرز نسخة مرقس فهمـًا مماثلاً، خصوصـًا المسعى الناجح لتوسيع أسئلة التلاميذ بسؤال يسوع الخـاص. ولا يمكـن لـلمرء أن يجـادل بأنّ متّى يأخذ القصة من إنجيل مرقس، نظرًا لأنّ الكاتبين يسـتعملان المشـهد لاسـتكمال الجوانب الأخرى من إنجيليهما. أحد الجوانب المثيرة للاهتمام من الخطاب الكتابي حول عودة إيليا ومعاناته هو استعمال متّى لإيليا لشرعنة معاناة شخصيات الإنجيل. إنّ إيليا بالنسبة له هو الأول في سلسلة ثلاثية من الأنبياء المعانين: إيليا، يوحنا ويسوع. يركز كل من متّى ومرقس على معاناة إيليا، ومع ذلك فإنّ أيـًا منهما لا يحاول توضيحها أو شرحها. إن جمهور الإنجيل، الضمني ، فهمها من قبل على نحوٍ واضح. ومع ذلك، فإنّ المصدر في ملاخي الذي يربط به معظم الباحثين سؤال التلاميذ (ملاخي 3: 23-24)[6] يفتقر إلى عنصر المعاناة برمته:

ها أنذا أرسل إليكم إيليا النبي قبل مجيء يوم يهوه اليوم العظيم والخوف. فيرد قلب الآباء على الأبناء وقلب الأبناء على آبائهم لئلا آتي وأضرب الأرض بلعن (ملاخي 3: 23-24).

تشير خاتمة سفر ملاخي إلى عودة إيليا قبل أن يأتي يوم يهوه، [وهو] سيناريو متضمّن أيضـًا في سـؤال التلاميذ. يسيطر إيليا ملاخي على غضب يهوه ويمنع المحاكمة كليـًا. يُسند دور المخلّص في

المصالحة والاستعادة أيضًا إلى إيليا في النسخة اليونانيّة من سفر بن سيراخ في الكتاب الكاثوليكي*، مع أصداء لثيمتي الموت والانبعاث

أنت يا من حملتك زوبعة النار، في **عربة ذات أحصنة من نار؛ أنت يا من اعتدت على التوبيخات** في **الوقت المحدد، فقد كتب لك: أن تدئ غضب الرب قبل أن تثور ثائرته، أن تحول قلب الأب** إلى **الابن وأن تسترجع بيت يعقوب. بورك الذين رأوك والذين ماتوا حبًا، لأننا نحن أيضًا سنحيا بالتأكيد (بن سيراخ 48: 9-11؛ انظر إرميا 8: 1-9: 3).**

في سفر ملاخي، تكون وظيفة إيليا مشابهة. في النصين، فإنّ عودة إيليا تصالح الأجيال (السامرة وأورشليم) في مسعى لمنع يهوه من لعن البلاد (ملاخي 3: 24). إنّ اللعنة المهددة تبرز مشهد محاكمة [دينونة] يبارك فيه الذين يخافون يهوه والذين لا يُلعنون. هذه الثيمة تطغى على مجمل المقطع الأخير من قصيدة ملاخي (ملاخي 3: 16-24). إنّ دور يهوه هو فصل الأخيار عن الأشرار؛ الذين يعبدون الرب عن الذين لا يعبدونه. إنه يهيئ النار للآثمين. الذين يحولون إلى قش [عصافة] في اليوم الذي سيأتي، سيشعل النار. إنّ دور إيليا، في هذا السيناريو، هو أن يمنع نار المحاكمة ويبدل قدر كل البشر. إنه يحقق المصالحة بين الأجيال، إيليا هو ملاك ملاخي، الذي أرسل، مثل ملاك سفر الخروج (24)، ليهدي الجيل الضائع لقصة القفر، يمهد الطريق لملكوت يهوه.

1/ 2/ 3) الشخصيات المقترنة

توجد المصادر لقصة متّى بين التراثات التي تدور حول إيليا وأليشاع، كالتي نجدها في أسفار بن سيراخ وملاخي والملوك الأول والثاني. في خلق الأدوار لأجل يوحنا ويسوع، فإنّ إعادة صياغة متّى القصة والتراث تخلق أيضًا صوتًا جديدًا. ليس واضحًا أن الصوت الأكثر تلخيصًا لمرقس مستقل بالقدر نفسه. فلا مرقس ولا متّى يستعمل مصدرًا ينطلق من التراثات المكتوبة المبكرة التي نمتلكها. في إنجيل لوقا، يلتقي يوحنا ويسوع قبل أن يولدا، حينما يكونان في الرحم، ما يردد صدى قصة شمشون (القضاة 13-16؛ بالأخص 13: 5). تربط نسخة لوقا الفريدة من عودة إيليا كلاً من يوحنا ويسوع بالأصداء المنمطة المقولبة لثيمتي ملكوت وابن الرب، اللتين يقدم فيهما يوحنا ويسوع في ثنائي متكامل. إنّ التصوّر الفني لقصته عن عيد الميلاد هو إحدى مآثر قصص ولادة المخلّص في الكتاب[7]. فالولادات البطولية ليوحنا ويسوع التي تخلق صنوين متكثفين، مع ولادة كل طفل مرددة الحكايات الخرافية القديمة هذا الجنس الأدبي نفسه. إذ يولد يوحنا في صورة اسحق، صورة زوجين تقيين لا أولاد لهما، أُعْمِرَ من أن ينجبا أطفالاً (التكوين 18؛ 21: 1-7). العنصر الثيمي للزوجين التقيين، عديمي الأبناء هو شكل مختلف قريب من موتيف المرأة التقية، العاقر في قصة ولادة النبي صموئيل. إيفاءً لنذر أُطلق امتنانًا، قدّمت طفلها الإعجازي إلى الهيكل في حكاية تفتتح حكاية

شـاؤل-داود (صموئيل الأول 1-2). يولد يسوع لوقا من عذراء، ليس لأن ذلك أكثر إعجازية بل لأنـه يردد، جنبـًا إلى جنب مع إنجيل متّى أكثر صراحةً (متّى 1: 23). صدى النسخة اليونانّية من أحجـية الطفـل عمانوئيل في سفر إشعيا («الرب معنا»: إشعيا 7: 14)، [وهي] ثيمة هامّة في سفر إشعيا وإنجيل متّى. كذلك في قصة ولادة يوحنا، يعتمد لوقا على هذا الموتيف من إشعيا الطفل بوصفه آية على الحضور الإلهي.

إنّ الكشف الكامل لذاك الحضور ينتظر نمو الطفل: «أما الصبي فكان ينمو ويتقوى بالروح وكان في الـبراري إلى يـوم ظهوره لإسرءيل» (لوقا 1: 80). في الصحراء، يصبح يوحنا عمانوئيل الفهم: «زبـدًا وعسلاً يأكل متى عرف أن يرفض الشر ويختار الخير» (إشعيا 7: 15). إنّ تفاصيل قصة لوقا ممتلئة بموتيفات متصلة بدور إيليا من ملاخي. في تنقيح لوقا ملاخي (3)، على سبيل المثال، يأتي الملاك جبرائيل إلى والد يوحنا. في سفر ملاخي، يوقظ الرسول الخوف: «ومن يحتمل يوم مجيئه؟» (ملاخي 3: 2) في إنجـيل لوقـا، يطمئن جبرائيل زكريا، «لاتخف»، ويتنبأ بأن زوجة زكريا إليصابت، ستلد طفـلاً. إنّ الطفل، عندما يكبر، سيكون مثل الناصري ويأخذ دوره بوصفه إيليا. فهو «يسير أمامه» ومثل أليشاع، ممتلكـًا «قوة إيليا وروحه» سوف يصالح الآباء مع أولادهم ويعيد كثيرين في إسرءيل إلى يهوه إلههم (لوقا 1: 17= ملاخي 3: 24).

هذه النبوءة المفسّرة للقصة تتحقق بعد أن تخفي إليصابت حملها لخمسة أشهر (لوقا 1: 24-25). في الشهر السادس (لوقا 1: 26)، يظهر جبرائيل لمريم، ومضاعفـًا الآن المشهد مع إليصابت، يقدم السطر الافتـتاحي الكلاسيكي للتجلي الإلهي الكتابي: «لا تخف». في رسالته، يصف الملاك إخصاب مريم: «الـروح القـدس يحل عليك وقوة العلي تظللك» (لوقا 1: 35). ستحمل طفلاً سيكون «ابن العلي» (لوقـا 1: 32). بعـد هذا المشهد، وبعد أن تكون قد علمت من الملاك بالحمل الموازي لإليصابت، تذهـب مريم فورًا إليها لتمكث معها لمدة ثلاثة أشهر، عائدة على نحو عرضي إلى بيتها عندما سيولد طفل إليصابت. مثل هذه الزلة الاجتماعّية في قصة مبنية على عاطفة أسرية قوية تلفت انتباه القارىء الحديـث إلى كرونولوجيا [التسلسل الزمني] وأحداث القصة المروية. تُعد الأشهر كثيرًا كما هي في حمل سارة في نسخة سفر التهاليل من ولادة إسحق. هذا يُردد صداه في مزامنة لوقا لحمليه المقترنين. تـبقى إليصابت متخفية في بيتها حتى شهرها الخامس، مثلما انتقل أبراهام وسارة إلى <حبرون> = [الخليل؟، ز م] للعيش في الصحراء حتى الشهر الخامس (من العام). في شهر إليصابت السادس يزور المـلاك جبرائيل مريم ليخبرها أن الروح القدس سيحل عليها. هكذا تمامـًا، في الشهر السادس من العـام، زار يهوه سارة و«فعل لها كما قال». إنّ سارة وقد حبلت الآن، لذلك تلد طفلها في الشهر الثالـث مـن العام التالي (التهاليل 16: 10-13). لذلك فإنّ زيارة مريم إلى قريبتها إليصابت، تبعـًا

للتسلسل الزمني للتهاليل، تنتهي في الشهر الثالث من حملها، عندما تنتقل القصة مباشرةً إلى الولادتين المفصولتين الآن، لكنهما تبقيان مقترنتين ثيميـًا.

تكشـف هـذه الشذوذات عن طبيعة القصص بوصفها حكايات أعيدت كتابتها. يخلق الخطاب أهمـية مضافة من خلال توازي مصائر أبطالها. إنّ ابن العلي في إنجيل لوقا الذي يكون دوره هو أن يحكم ملكوت الرب إلى الأبد بوصفه ابن داود (لوقا 1: 32-33 = إشعيا 9: 6) لا يردد فحسب صدى المـباركة التي تلقاها أبراهام من الكاهن-الملك ملكيصادق في سفر التكوين (14) بل يقدم أيضـًا تـنويعـًا على دور «إسرءيل الجديد» لإسحق مثلما فعل داود[8]. إنّ تداخل قصة يسوع مع دلالاتنا الضـمنية يتضمن أيضـًا لعبـًا تناصيـًا بين الأناجيل، ما يوحي بترابط أكثر إبداعيّة بكثير بينها مما تسمح به النظريات العادية للاستعارة. في الحقيقة، تعكس الأناجيل استعمالاً مستقلاً للتراث الأكبر. هـذا واضح بشكل خاص في اللقاء بين الأمين المنتظرتين مولودًا الذي يصفه إنجيل لوقا. فعلى صوت سـلام مريم، يقفز الطفل بفرح، ممتلئـًا بالروح القدس من رحمها (لوقا 1: 44)، [وهو] فصل يردد صدى قصة ولادة شمشون الطفل الذي سيقوده الروح القدس «من رحم أمه» (القضاة 13: 4-7؛ انظر صموئيل الأول 1: 13-16؛ ابن سيراخ 48: 12-14). في لوقا، تحيي إليصابات مريم بسؤال: «فمن أين لي هذا أن تأتي أم ربي إلي؟» (لوقا 1: 43)؟. إنّ تواضعها هو نسخة من موتيف يوجه خطاب يوحنا في مقدمـة متّى إلى اللقاء الأول للأبناء عند نهر الأردن (متّى 3: 11-12؛ انظر لوقا 3: 15-17). ومع ذلـك، في هذا المشهد يعطي يوحنا دور التواضع، متكلمـًا عن تعمده بالماء في مقابل الروح الذي سـيتعمد بـه يسوع. يؤدي يوحنا دور إيليا ملاخي وابن سيراخ، في حين أن يسوع، المتعمد بروح ناريـة لا تنطفئ، يُعطى دور الحساب الإلهي لأليشاع (انظر لوقا 12: 49-56؛ متّى 10: 34-36). إنّ كلا المؤلفين يقدمان بشكل مستقلّ يوحنا ويسوع في دورين توءمين، مهيئين الشعب لأجل الملكوت في سياق نموذج إيليا.

إنهمـا، في تقديمهمـا للعنصر الثيمي للتواضع، ليسا بعيدين جدًا عن النموذج القصصي الكتابي الكلاسـيكي لـ«نداء النبي الممانع» الذي تمّ استهلاكه بشكل صارخ للغاية في قصتي موسى وإشعيا (الخروج 4: 10-17 وإشعيا 6: 1-8):

> **حينئذٍ جاء يسوع من الجليل إلى الأردن إلى يوحنا ليتعمد منه. ولكن يوحنا منعه قائلاً أنا محتاج أن أتعمد منك وأنت تأتي إليّ. فأجاب يسوع وقال له اسمح الآن. لأنه هكذا يليق بنا أن نكمل كل بر (متّى 3: 13-15).**

في قصـة نـداء أليشاع، يكون نمط المشهد في أقصى فتنته. لقد لُقن إيليا بأن يمسح بالزيت ثلاثة مسـحاء لجلـب انتقام يهوه ضد أخاب وإيزابل المتمردين. إنه سيمسح حزائيل ملكـًا على سورية وياهو ملكـًا على إسرءيل، وأليشاع نبيـًا في مكان إيليا. فيجد أليشاع يفلح الأرض بإثني عشر نيرًا

من الثيران، ما يرمز إلى أسباط إسرءيل الإثني عشر. في أثناء مروره، يرمي عباءته فوق أليشاع، الذي سـرعان ما يترك ثيرانه ويركض خلف أليشاع، طالبـًا الإذن بأن يقبل أباه أولاً ويودع أمه. يرفض إيلـيا أن يعـترف بأنه قد نادى أليشاع: «عُدْ لأني ماذا فعلت لك؟». وفقـًا لذلك، يذبح أليشاع ثيرانه الإثني عشر، ويطهو لحمها ويقدمه للناس ليأكلوه. ثمّ يتبع إيليا ويصبح خادمه (الملوك الأول 19). هـذا الفصل المقتضب يبدو أنه نقطة انطلاق الأناجيل لعدد من قصص نداء يسوع للتلاميذ الإثني عشر، الذين يستمرون في تأدية أدوار موازية جدًا لأدوار تلاميذ أليشاع (متّى 9: 9؛ مرقس 2: 13-14؛ لوقا 5: 27-28؛ متّى 10: 5-15؛ مرقس 6: 7-13؛ لوقا 9: 1-6؛ انظر متّى 8: 18-22 ولوقا 9: 57-62).

مع ذلك ثمة عنصر آخر يساهم في الاقتران المتقن لمشهد ولادة يوحنا مع زيارة مريم إلى إليصابت ويؤكـد الـدور المزدوج ليوحنا ويسوع في تنفيذ مهمة استرضاء إيليا. تُنشد الأناشيد بعد أن تلتقي الوالدتان وبعد أن يولد يوحنا. تنشد مريم تسبيحتها لتعترف بتحية إليصابت. يركز النشيد على ثيمة الملكـوت، معـيدًا ترديد صدى نشيد أنشدته حنة للاحتفال بحملها الإعجازي في افتتاح قصة داود (لوقـا 1: 46-56 = صـموئيل الأول 2: 1-10). يسـتعمل لوقا موتيف إعلان المتواضعين كردٍ على الكـلمات المتواضعة لإليصابت، ما يسمح للقصة ليس فقط بأن تحتفل، بل أيضـًا بأن تفسر مجيء الملكوت. النشيد الثاني ينشد بعد أن يولد يوحنا. إنه النبي، الذي يعلن ويسلم دوره لخدمة ملكه. إنّ أباه زكريا، ينشد بيتين من هذا النشيد في نسخة أخرى من نشيد حنة ليشير إلى مستقبل يوحنا المقدّر إلى حـد كبير مثلما أن نشيد مريم قد أنشد من نشيد يسوع. يوسع زكريا ثيمة مصالحة بيت داود ويجد خاتمة في الشروق القادم للملكوت في وجه ظلام العالم، ثيمة مأخوذة من إشعيا وملاخي (لوقا 1: 78-79 = إشـعيا 8: 23-29: 1؛ ملاخـي 3: 20). يعيد نشيد زكريا لوقا إلى ثيمة إيليا. إنّ يوحنا سيدعى نبي العليّ ويمهد طريق يهوه، يعلّم الناس حول الغفران (لوقا 3: 76 = إشعيا 40: 3؛ ملاخي 3: 1، 23-24).

من خلال هذين النشيدين، يضع لوقا كلاً من الإعكاس القيامي للمصير ومجيء الملكوت في مركز ثيمته، ثيمة الخلاص. يصبح يوحنا ويسوع شخصيتين مخلّصتين مألوفتين من التراث الكتابي. لا يقوم الدور على أي حدث بعينه أو قول ليسوع. إنّ الشخصيتين والدورين المسندين لهما موجودان قبلاً. إنما وظيفيان وديناميكيان تمامـًا، في خطاب فاعل وإبداعي حول سلسلة من الثيمات، مأخوذة من الإيديولوجيا للعالم القديم.

1/ 2/ 4) قصص معجزات والإله الحي

يسـتعمل إنجـيل مـرقس ازدواج دوري يوحنا ويسوع ويردد تراث إيليا-أليشاع ليقدم ثيمة الملكوت. إنّ مرقس، إذ يفتتح إنجيله بالإعلان عن «البشارة» (مرقس 1: 1) معلنـًا اعتلاء ملك على

العرش، يبدأ إنجيله بالأبيات الختاميّة من نشيد زكريا في سفر لوقا (لوقا 1: 68-73). بمراجعة الموتيفات المأخوذة من إشعيا وملاخي (مرقس 1: 2-3 = ملاخي 3: 1؛ إشعيا 40: 3)، يقدم مرقس يوحنا بوصفه الملاك الذي تنبأ به ملاخي. إنه يُسند إليه دور تمهيد الطريق، مهدئًا الغضب الإلهي وحاضًا الناس على التوبة، في حين يسند إلى يسوع الدور الممثلن لقاضي وحاكم العالم. إنّ حكمه على العالم، الذي يخلق الملكوت الذي يحكمه، يعبر عنه من خلال قصص المعجزات والشفاء، عاكسًا مصير كل الذين يعانون. إنها الثيمة التي تشكل الأساس لقصص المعجزات والشفاء الإنجيليّة، التي هي تنقيحات محجوبة بحجاب رقيق لحكايتي إيليا وأليشاع من سفري الملوك الأول والثاني. في سلسلة من الترديدات وتطور المناقشة وتربط ربطًا وثيقًا بتفسيرات ثيمتي إيليا وعمانوئيل من أسفار ملاخي، وبن سيراخ وإشعيا[9]. إنها تردد تراثًا أدبيًا شائعًا عن الملك بوصفه مخلصًا، تمتد جذوره عميقًا في أدب الشرق الأدنى القديم. سواء كانت الحكاية هي حكاية إيليا أم أليشاع أم يسوع، يمكن تمييز نوع قصة شائع بسهولة.

تفتتح حكاية إيليا في الكتاب العبراني بإعلان عن قحط كبير وتبني سلسلة من القصص، تحاكي الأناجيل نمطها وثيماتها. يرغب يهوه في معاقبة الملك أخاب على كونه ملكًا في السامرة مواصلاً فصل القبائل [الأسباط] الشمالية عن بيت داود في أورشليم (الملوك الأول 1: 17-19). فلا الندى ولا المطر سيسقط حتى يرغب يهوه في ذلك (الملوك الأول: 17: 1). يرسل يهوه إيليا إلى القفر ليختبئ قرب غدير كريت. يؤمن الغدير له ماء الشرب وتجلب له الغربان اللحم والخبز، صباحًا ومساءً، (الملوك الأول 17: 2-6). يعتني به يهوه إلى أن يجف الغدير. تبدأ القصة عندما يرسله يهوه إلى بلدة صرفة في صيدا، إلى أرملة (الملوك الأول 17: 8-16). يطلب إيليا من المرأة كسرة خبز. تخبره أنها لا تمتلك سوى قليل من الطحين في كوار [جرة] وبعض الزيت في إبريق. عندئذٍ تقوم بجمع العيدان لتخبز آخر وجبة لها ولابنها قبل أن يموتا. يخبرها إيليا أنّ تخبز خبزًا له ليأكل أولاً. فهي بمقدورها أن تصنع بعض الخبز لها ولابنها لاحقًا. إنه يعد بأن لا يفرغ كوار الدقيق حتى ينتهي الجفاف. تطيعه المرأة ويحدث كل شيء كما قال إيليا. عندما تنجح الأرملة في امتحانها، فإن قصة الكوار السحري توسع عناية يهوه إلى الأرملة واليتيم.

تخلق الحكاية التالية في السلسلة الاستمرارية عن طريق تكثيف موضوعة الضيافة وتقدم جوابًا على سؤال القصة الكبير: ما إذا كان إيليا نبيًا حقيقيًا ويهوه الإله الحي الذي يسمع الصلاة (الملوك الأول 17: 17-24). يمرض ابن الأرملة، الذي أنقذه إيليا من المجاعة، ويموت. المرأة الساخطة توبخ إيليا وتفتح نقاشًا أيوبيًا حول الرب بوصفه قاضيًا، يجلب الشر إلى المذنبين والخير إلى الأبرار. فهي تشكو من أنّ إيليا قد ذكّر يهوه بذنبها وتسبب في موت ابنها. من دون أن يرد عليها، يأخذ إيليا الطفل، يضعه على سرير ويسأل الرب عما إذا كان قد أنزل الشر على الأرملة بقتل ابنها.

يـتمدد فـوق الطفل ثلاث مرات وينادي يهوه. يعود الطفل إلى الحياة فيعيده إيليا إلى أمه: «ابنك حـيّ». عندها تعرف أنّ إيليا رجل الرب وأنّ كلمة يهوه في فمه حق (الملوك الأول 17: 17-24). حتى عندما تمتلك القصة قدرة انفعالية كبيرة، تكون عاطفية بشق النفس لكنها تلتزم بثيمتها اللاّهوتية. فالمـرأة، غير فاهمة، قد رأت طفلاً ميتـًا وإلهـًا غاضبـًا. إنّ إيليا قد أراها طفلاً حيـًا وإله شفقة. الاستنتاج الذي لا مفرّ منه هو أنّ كلمة يهوه في فم إيليا صحيحة. إنّ تماهي النبي الحقيقي وإله الحياة والبركة، يرسم خطوطـًا تحدد ملامح سجال ضمني: ينكر أنّ إله إسرءيل هو إله حساب وغضب، إله موت، ويؤيد فهم يهوه بوصفه الإله الحي.

يـؤدي هـذا إلى قصة مركزية حول يهوه بوصفه إيل قانو، إله يشوع "الغيور"، العنيف، (انظر يشـوع 24: 19) وهـي ثيمة بدأت با سلسلة القصص. إنّ المؤلف، إذ يتبع حبكة الانبعاث لهذه المقدمـة، يؤطـر ثيمـته المركـزية، ثيمة انتصار الحياة على الموت وانتصار البركة على المحاكمة [الحساب]. يتم إسقاط حصيلة صراع قصته على قمتي جبلين: الكرمل (الملوك الأول 18: 17-46) وحوريب (الملوك الأول 19: 1-13)، مرددًا تراث الخماسيّة [الأسفار الخمسة]، تراث عيبال بوصفه جبل اللعنة وجرزيم بوصفه جبل البركة (التثنية 11: 29). مرة أخرى تختار القصة الحياة على الموت. القصة الأولى هي منافسة بطولية للعاصفة والعنف. أي من الآلهة، يهوه، إله إسرءيل، أم إله العاصفة العظـيم، بعـل، سيسمع صلاة نبيه وينهي القحط (الملوك الأول 18، 16-46)؟. من يسيطر على العاصفة؟. ليس أقله في تكم القصة إنه في أسطورة بعل المحتضر والمبعوث حيـًا، يجلب إله العاصفة نعمة المطر عندما ينهض من الأموات كل ربيع. هذا الدور هو الذي تسنده قصة إيليا إلى يهوه[10] إذ يُحـرّض إيليا ضد الملك أخاب وأنبياء بعل. الهدف هو ولاء إسرءيل للإله الحيّ. «إن كان يهوه هو الرب فاتبعوه، وإن كان البعل فاتبعوه». ليتلاعب المؤلف بالضجيج المنافس لأصوات الأنبياء الهاتفة الذيـن يستدعون إلههم والصوت الإلهي للرعد والعاصفة الذي يستجيب. بالطبع، إنّ الميزات كلها ضد إيليا، الذي يقف، مثل داود، أمام جوليات في موقف هو الأكثر لاوعدًا. إنه الباقي من الأنبياء، آخر المتبقين على قيد الحياة. مثل نوح «وجد النعمة في عيني يهوه» (التكوين 6: 8). ومع ذلك فإن الحـبكة الرئيسـة تـدور حول الآلهة، وليس حول أنبيائهم، وحول ما إذا كان هذان الإلهان، بعل ويهوه، حقيقيين أم باطلين. في قصة إيليا، يصاغ التنافس بين الإله الباطل لعالم المظاهر ويهوه، الإله المـتعالي والحق. يقف إيليا وحيدًا، مناديـًا باسم يهوه ضده، يهتف (450) نبيـًا من أنبياء بعل و(400) مـن أنبياء عشتار. إنم أول من يختارون ويذبحون عجلهم قربانـًا. لا يضرمون النار فيه بل يستدعون إله العاصفة بعل ليفعل ذلك. من الصباح حتى الظهيرة، يصرخون: «يا بعل أجبنا»، لكنه لا يجيـب. هزأ بم إيليا قائلاً: «لعله مستغرق في النوم، دعوا بصوت أعلى». فدعوا بصوت أعلى،

وجرحوا أنفسهم حسب عادتم ورقصوا، وهم يـ فون بنشوة لكن، وهنا خطابة الحكاية مهمة، «لم يكن صوت ولا مجيب» (الملوك الأول 18: 25-29).

يأتي الآن دور إيليا، فيتخذ دور موسى. يصبح المؤلف واعيـًا وصريحـًا في استراتيجيته الخطابيّة. إنّ النبي، الذي يجمع الناس على الجبل، يعيد بناء المذبح الذي كان قد بناه موسى أولاً عند سفح جبل سـيناء في قصة القفر. مرة أخرى يُستعمل إثنا عشر حجرًا: واحد لكل ابن [سبط] من أبناء يعقوب أصـبحوا، كمـا شرح راوي سفر الملوك الأول الأسباط، الإثني عشر لإسرءيل بكلمة يهوه (الملوك الأول 18: 30-32 = الخـروج 24: 4) والذين كان انفصالهم هو أكبر ذنوب أخاب وإيزابل. عندما يعد إيليا ثوره لأجل تقديم الأضحية على المذبح، يكون لديه كثير من الثقة بيهوه حيث إنه غسل كل شـيء بالماء، ثلاث مرات (الملوك الأول 18: 34)!. عندئذٍ فقط يصلي إيليا إلى يهوه أن يرسل ناره على المذبح، تسقط نار يهوه ويشتعل حتى الماء، إنّ إيليا، الذي يقود الشعب في مجزرة عنيفة ودموية لأنبـياء بعـل، يأمره، بلا رحمة بأن يكرّس إلى يهوه في حرب مقدسة لا تبقي منهم أحدًا على قيد الحياة. فالوحشية ليست عفوية. افتتحت موضوعة الإله الحي بشكوى الأرملة من يهوه جالب الموت. فقـد تمّـت طمأنتنا إلى أن يهوه هو «إله السمع = [<يشمع ءيل> ز م]» للقصص الأبوية، الذي يجيـب دعـاء أنبـيائه. مع ذلك فإنّ للقصة مهمة غير منجزة. عندما يستمرّ الجفاف ويمسك الخيط السـردي للقصة، تكون أمام القارىء مهمة التعامل مع صورة سلبية، تلخص إخفاق بعل في العبارة المكـررة: لا صوت، لا جواب. لا أحد سمع عندما ناداه أنبياؤه. إن يهوه، من ناحية أخرى، قد سمع وأجـاب. هل هذا كافٍ لإيصال القصة بأمان إلى النهاية؟. الجواب يأتي سريعـًا. فحالما يخلص إيليا نفسـه من منافسيه النبويين، يخبر أخاب أن يأكل ويشرب؛ لأنه هناك «صوت هدير المطر» (الملوك الأول 18: 41).

لكـن ماذا عن العنف وخوف الأرملة الذي يؤيده؟. عندما يذهب أخاب إلى الغداء، يذهب إيليا إلى قمة جبل الكرمل، يتكور على الأرض ووجهه مخبأ بين ركبتيه ويخبر خادمه أن ينظر نحو البحر. لا يرى الخادم شيئـًا فيخبره إيليا أن يعود سبع مرات. في المرة السابعة يقول «هو ذا غيمة صغيرة قدر كـف إنسان صاعدة من البحر». إنّ تباين هذا الـ از المرهف مع الصوت الهادر لإله العاصفة البعلي يعـيد إدخال توتر تضاد الصوت المدمر للغضب الإلهي والصوت اللطيف الداعم لبركة المطر الجالبة للحياة. المؤلف يحرض إيليا، الذي يركض حافيـًا ليجلب خبر قدوم المطر إلى بلدة يزرعيل، في مقابل أخـاب، الذي يعدو في عربته التماسـًا لشيء آخر. في الخلفية، تتحول الغيمة الصغيرة إلى عاصفة كـبيرة وتملأ السماء بالقتامة والريح والمطر (الملوك الأول 18: 44-46). يُحول السباق عندما تسمع الملكة، إيزابل، بمجزرة أنبيائها فتسعى إلى قتل إيليا، الذي يركض الآن للنجاة بحياته (الملوك الأول 19 : 1-3). لم نتـته مـن موتيف عظمة يهوه، ولا من موتيف عظمة رحمته في هيئة غيمة صغيرة. هذه

الموتيفات يتم اتخاذها في القصة التالية لتأكيد أكثر تشديدًا، حتى على التعارض الهدام بين لعنة وبركة الإله الحي. فالسردية توازي طلب إيليا إلى أخاب بأن «كل واشرب» لبناء جسر ثيمي مع قصة إيليا عـلى جـبل حوريب. مع السخرية المتعمقة، فإن هذه القصة تعارض الإله الحق بالفهم الذاتي لإيليا بوصفه نبي إله الجيوش، المتحمس المتفاني. الملائكة ترعى إيليا في هروبه إلى جبل الرب، حيث صوت يهوه ينتظر موسى جديدًا (الملوك الأول 19: 1-12).

يختـتم هروب إيليا من إيزابل مسيرة في الصحراء من بئر السبع. إنه قانط لفشله في هداية «آبائه» وإعادة توحيد إسرءيل (الملوك الأول 19: 4). مثل يونان وأيوب في قصتيهما (أيوب 7: 16، يونان 4: 3)، يجلس إيليا تحت شجرة، راغبـًا في الموت، ويغط في النوم. يلي ذلك مشهد ثلاثي، يردد صدى عناية يهوه بإيليا في بداية الجفاف عند الغدير، كما اعتنى ذات مرة ببني إسرءيل في قفار سيناء[11]. إذ يوقظه ملاك برغيف خبز طازج ليأكله وكوز ماء ليشربه. إنه ينام، لكي يوقظه ملاك يهوه مرة ثانية ويعطـيه الطعـام والشراب. تبدأ قصة إسرءيل في القفر حالما يمنحه طعام يهوه وعنايته القوة لمسيرة أربعين نهارًا وأربعين ليلة عبر الصحراء، إلى جبل حوريب. هناك يكشف يهوه عن نفسه كما كشف عن نفسه لموسى في غيمة خلال أربعين نهارًا وأربعين ليلة على جبل سيناء (الملوك الأول 19: 1-13؛ انظر الخروج 24: 15-18). يمكث إيليا في كهف [غار] حيث تسأله «كلمة يهوه» عن سبب مجيئه إلى هـناك. إنّ نبي إلقانو، الغيور، الذي يعلن الحكم الإلهي والموت لكل الذين يعارضونه، يؤكد أنه «قـد غـرت غيرة للرب إله الجنود . .». إنه يعترف بإخفاق عنفه، متجاهلاً انتصاره الدموي على الكرمل. يشكو من أنّ بني إسرءيل قد نكثوا بالعهد، وهدموا مذابح يهوه وقتلوا أنبياءه (الملوك الأول 19: 10). لا يتبقى سوى إيليا فيطلبون حياته أيضـًا. تخبره كلمة يهوه أن يقف على الجبل عندما يمر يهـوه: فمر يهوه. تعصف ريح قوية وتبعثر الصخور، لكن يهوه لم يكن في الريح. ثم يحدث زلزال، لكن يهوه لم يكن أيضـًا. بعد الزلزال جاءت النار، لكن يهوه لم يكن في النار. ثم، بعد النار، كان هـناك صـوت خافت ضعيف. إنّ إيليا، الذي كان متحمسـًا على الدوام لأجل مجد يهوه، يقف مرتبكـًا من مفارقة الوجه الحقيقي ليهوه (الملوك الأول 19: 12؛ انظر المزامير 107: 29). إن لم يكن في الـريح، والزلـزال والنار، فأين يكون **إلقانو**؟ إنّ يهوه الحقيقي يرسم تكرارًا ساخرًا لصمت بعل الأقدم عندما تختتم القصة.

تحيا قصة إيليا مرة أخرى في قصص أليشاع، خليفته وحامل روحه وعباءته (الملوك الثاني 4: 1-37). تـنطلق قصة أليشاع أيضـًا في سلسلة قصصية من ثلاث حكايات. إنا أيضـًا تأخذ انطلاقتها بإشارة إلى ملك (الملك ميشع) يضحي بابنه البكر (الملوك الثاني 3: 27). إنّ قصة أليشاع الأولى هي نسخة مختلفة من قصة الجرة السحرية لإيليا. فهي أيضـًا تصور أرملة، لكنها هنا، في قصص أليشاع وتلامـيذه، أرملة نبي. أولادها سيؤخذون إلى العبوديّة تسديدًا للدين، لكنها لا تملك شيئـًا لتسديد

الديـن سـوى جرة من الزيت. يأمرها أليشاع بأن تعود وتستعير جرارًا فارغة من جيرانا، بقدر ما تستطيع. ثم تؤمر بأن تغلق أبوابا وبرفقة أبنائها، تملأ الجرار بالزيت من الجرة الأولى. تفعل ذلك فلا ينقطع الزيت عن التدفق من الجرة السحرية إلى أن تمتلئ كل الجرار التي استعارتا. مثل جرار الدقيق في قصة إيليا، تلبي جرة الزيت السحرية كل حاجاتا. إنا تبيع الزيت لتسدد ديونا، وتعيش وأبناؤها من المتبقي (الملوك الثاني 4: 1-7).

تُربط حكاية الجرة السحرية هذه بقصة مزدوجة لامرأة غنية، سيدة شونم. في القصة الأولى (الملوك الـثاني 4: 8-17). تطعـم أليشاع في كل مرة يمرّ با، في شكل مختلف قليلاً من العناية التي قدّمتها الأرملـة والغربان والملائكة إلى إيليا. حتى إنا وزوجها بنيا غرفة ليقيم فيها أليشاع كلما زارهما. في إحـدى إقاماته، يكافئ هذين الزوجين الكريمين، فهي امرأة، لا ولد لها مثل سارة مع زوجها أبراهام [إبراهيم!] الطاعن في السن (التكوين 18: 1-15)، بالوعد بالطفل في خلال سنة (انظر التكوين 18: 10، 14). مـثل سارة، وهي تقف في مدخل الباب، غير مصدقة، تصبح حاملاً وتلد طفلاً في السنة التالـية (التكوين 18: 10-15؛ 21: 1-7). كذلك مثل إسحق [ابن] سارة، يترعرع الطفل (الملوك الثاني 4: 18 = التكوين 21: 8) حيث يمكن للقارئ أن يدخل حكاية أمه الثانية (الملوك الثاني 4: 18-37)، التي تعود فيها السردية إلى موضوعات إيليا، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بخطابا مع سرديات أبراهام [إبراهيم!]. يمرض الطفل ويموت في حضن أمه. إنّ الابن الميت وهو رجل ناضج في المقدمة، ويـتخذ بشكل مفاجىء شكل طفل صغير في مشهد الحرمان. هذه القصة تحاكي قصة إسماعيل البالغ في سـفر الـتكوين (21)، الذي يُحمل مثل طفل بين ذراعي هاجر المتأسية. حتى أبراهام [إبراهيم!] يضعه على كتف أمه لكي تتمكن من حمله إلى الصحراء لتمدده تحت شجيرة، متيحة له صوت الطفل ليـبكي حيث يمكن للرب أن يسمعه (إسماعيل = الرب [إيل، ز م] يسمع: التكوين 21: 14-17). كذلـك يُحمل ابن امرأة أليشاع الغنية إلى البيت إلى أمه من قبل خادم عازب. بعد أن يموت، تحمله أمـه إلى الطـابق العلـوي وتمدده على فراش النبي، ترع إلى أليشاع عند جبل الكرمل. مثل أرملة أليشـاع، توبـخ المـرأة الغنـية نبيها عندما تلتقيه. ومع ذلك فإنّ شكواها تجعلها شكوى أبراهام [إبراهـيم!] الخاصة: «هل طلبت ابنـًا من سيدي. ألم أقل لا تخدعني» (الملوك الثاني 4: 28، انظر الـتكوين 15: 2-3؛ 18: 13-14)؟. في خضم غضبها، تطرح أحد الأسئلة الكلاسيكيّة للربوبيّة، هو بالتأكـيد قـرين هام لتحدي أبراهام [إبراهيم!] لإله العدل (التكوين 18: 14-25): هل يولد الطفل لـيموت؟. هـذا هـو السؤال المقصود للقارىء الضمني، المفعم بغضب كل أمهات الأطفال الموتى والمقوّض للتصورات التقية للإرادة الإلهية بتهم الخيانة. يرسل أليشاع خادمه ليضع عكازه على الطفل. مع ذلك، فإن العكاز لا يعمل. يذهب بنفسه ولدى رؤيته الطفل مستلقيـًا على فراشه، يغلق الباب لـيكون على انفراد مع الطفل ويصلي. مثل إيليا، يتمدد فوق الطفل، ليس ثلاث مرات، بل يتماس

معـه في ثلاث نقاط: الفم على الفم، والعينان على العينين واليدان على اليدين. يصبح الطفل دافئـًا مـع التشديد الدرامي على عاطفة القصة. كاد النبي أن ينجح. ينهض أليشاع ويتمشى، لدى القيام بمحاولـة ثالثة لإعادة الطفل إلى الحياة، يمدد نفسه فوق الطفل (انظر الملوك الأول 17: 21). يعطس الطفل على نحو عجيب سبع مرات ويفتح عينيه. عندئذٍ يعطي أليشاع الطفل لأمه، التي ترمي نفسها عند قدمي أليشاع، وتحمل الطفل وتنصرف[12].

القصة الثالثة من سلسلة أليشاع تتعامل مع إطعام التلاميذ. هذه القصة تروى أيضـًا في مشهدين، يـبدأ الأول عندما يأمر أليشاع خادمه بأن يضع قدرًا ليغلي فيه الطعام لأجل تلاميذه. يضع أحدهم قـثاءً بريـًا وأعنابـًا في القدر، من دون أن يعرف ما هي. يأكل التلاميذ فيتأكدون أن «في القدر موت» (الملوك الثاني 4: 40). إنّ أليشاع، الذي استدعي لحل المشكلة، يقضي النهار وهو يصنع المرق لأجل النقيع المسموم بحفنة دقيق من أرملة إيليا. تتأكد قدرة النبي على تحويل الموت إلى حياة ويتحول انتـباه القـارئ إلى ربوبـية إله الحساب الذي يحول اللعنات إلى بركات. إنّ حكاية الحساب هذه وحكاية «طعام الموت» المحول توازنا قصة الوفرة [البحبوحة] و«طعام الحياة» (الملوك الثاني 4: 42-44). ذات مـرة، جاـب رجـل لأليشاع بعض «خبز باكورة، عشرين رغيفـًا من خبز الشعير، وسويقـًا في جرابه» واقترح أن يقدمه النبي للشعب ليأكلوا. يأمر أليشاع خادمه بأن يقدم الطعام إلى الـرجال لأجل عشائهم. فيعترض قائلاً: «هل أجعل هذا أمام مئة رجل؟»، يطمئنه أليشاع أن يهوه سوف يعطي ما يكفي وما يزيد عنهم. «وهكذا كان، كما قال يهوه».

تـتراكم القصـص، مكررة ثيمتي الحياة والموت. إنّ قصص معجزات إيليا وأليشاع تثبت الحياة والكفـاح ضد سلطة الموت. مثل هذه القصص تبني مجازًا مشتركـًا: نبي يُرفع إلى السماء قبل موته (الملوك الثاني 2: 9-14) ولمّا تنته مهمته: أن يصالح الأبناء مع آبائهم، حيث إن يهوه سيباركهم ولن يلعـنهم بسبب ذنوبهم (ملاخي 3: 24). هذا الخطاب الأكبر ينبني تدريجيـًا. فكل مؤلف على حدة وكـل قصـة عـلى حـدة يضيف صوته (ها) ويخلق روابطه (ها) مع التراث: بالعودة إلى أبراهام [إبراهـيم!] وسـارة، إلى إسماعيل وإسحق وإلى يشوع وموسى. يرث أليشاع من إيليا روحه قولاً وفعـلاً، لكـن أبراهام [إبراهيم!] وموسى أيضـًا يعيشان في قصصه. إنّ مؤلفي الأناجيل، عندما يتخذون هذه الثيمات، لا يرتدون إلى تراث مغلق، بغض النظر عن حكاياتهم، العهد القديم اليهودي، المفسّر في العهد الجديد المسيحي. بالأحرى، إنهم ينضمون ويصبحون جزءًا من تراث هو نفسه تراث ثانوي. إنه لا يتعامل مع نصوص أصلية أو أحداث مؤسسة بقدر ما يعكس نقاشـًا أدبيـًا واسعـًا له انكسارات أخرى كثيرة غير تلك التي نصادفها في الكتاب. عندما تقدم الأناجيل يوحنا ويسوع في هيئة النبي القيامي، فإنها لا تتحدث عن الأفكار المعاصرة حول نهاية العالم. إنها تنضم إلى إيليا والعالم السـردي لأليشاع وتبذل محاولاتها الخاصة لمصالحة الأجيال، السامرة وأورشليم، لكي يُحول حُكم

المـوت إلى حـياة. إنا تثبت يوم المباركة على الحكم. إنا تتكلم عن إله يسمع صلاة: عن الصوت الصامت الصغير الذي يزيح العاصفة والزلزال ونار حساب إيل قانو.

1/ 2/ 5) غذاء الحياة

تـبدأ دورة القصـة في إنجيل لوقا (7) حول قدرة الحياة على الموت بحكاية تردد صدى الموتيف الصـغير لمعجـزة عـن ُبعد رأيناها في سعي أليشاع، الخائب الأول، لإحياء ابن المرأة الغنية بإرسال خادمه. في تلك القصة، يخدم عنصر البعد الخطابي الدرامي للتأجيل الذي يجعل المحاولة الثالثة للنبي غير مـتوقعة في نجاحها. «الرب يميت والرب يمنح الحياة» هو مبدأ هش لدعم انتصار الحياة على الموت. ومع ذلك، هل إنّ إله ميثاق أبراهام [إبراهيم!] هذا، وقد منح الحياة في الولادة البطولية للطفل، يجعل حياته عديمة المعنى؟. إذا كان الطفل، مثل إسحق، هبة الرب، فهل ذلك لكي يعاد؟. إنّ امرأة شونيم [الشونيمة] تتحدى نبيها. إنا تلحّ على أنّ يهوه هو الإله الحي. ردًا على التوبيخ العادل للمرأة، يرسل أليشاع خادمه مع عصاه الموسوية لبعث الطفل (الملوك الثاني 4: 29). إنّ المرأة الأكثر تصميمـًا من أليشـاع، ترفض القبول بإخفاق مجرد خادم. فهي ستجلب النبي نفسه لأجل معجزتا. إنا لا تترك أليشاع إذ تجبره على الذهاب معها وتحمل المسؤولية عن الطفل. تتسم خطابة هذا التبادل بموتيف النبي الممـانع. إن قسـم المـرأة يوضح ثيمة الحياة المانحة للحياة «حي هو يهوه وحية هي نفسك إنني لا أتركك» (الملوك الثاني 4: 30). يهوه يحيا والنبي يحيا، وابنها سيحيا أيضـًا.

في قصة لوقا، لا يكون النبي يسوع مشمولاً في حياة أو موت الشخص المشفي. مع ذلك فإنّ رد يسوع يلائم الشخص الذي ينشد المساعدة إلى حد كبير كما في حكاية أليشاع. يجري توسيع قصة لوقا خطابيـًا عن طريق العناصر الثيمية المألوفة للغريب الطيب والممارسة الصحيحة للسلطة[13]. إنّ قـائد المـئة، الذي يكون خادمه المحبوب مريضـًا على نحو مميت، يرسل شيوخ اليهود إلى يسوع للمجادلة بالنيابة عنه. إنم يقدمون الروماني كرجل يأتي ويشفع عبده الفاضل: الذي يؤيد اليهودية (لوقـا 7: 3-5). عندما يقترب يسوع من البيت، فإنّ القصة الواعية للحالة تقدم قائد المئة في دور متـناقض مع المرأة الغنية المصممة القانطة لقصة أليشاع. في عالم الأحياء والمحتضرين، يكون يسوع مـثل قـائد المئة. فالجندي الروماني يقدم له الاحترام الذي يليق بمن يقود. إنّ لديه خدمـًا. الأمر يكفي: «لكن قل كلمة فيبرأ غلامي». وهكذا فعل يسوع.

تتطور القصة في ثلاثة مشاهد نمطية مقولبة، مبنية على قالب يستخدم في قصص كتابية كثيرة. 1) المحـبوب يصبح مريضـًا (و/أو يموت) والنبي يتم إخباره أو يرسل في طلبه. 2) النبي يؤخّر أو يذهب إلى البيـت وُيخـبر أن المحبوب قد مات لتوه. 3) النبي يتصرف والطفل ُيبعث من بين الأموات. هذا النمط يسيطر على قصة ابنة يأيرس (مرقس 5: 21-43) وتنويعاتا المختلفة (متّى 9: 18-26؛ لوقا 8:

40-56) وقصـة لعازر (يوحنا 11: 1-57). في قصة قائد المئة في سفر لوقا، لا يؤخر النبي ولا يموت المحبوب. الاختلافات تسمح للقصة بأن تطعم الثيمة المألوفة للانتصار على الموت بثيمة سلطة النبي. في هرمـية القدرة على الموت والحياة، يعترف الجندي بسلطة يسوع: أمر يُعطى يكفي لمن يملك السلطة الحقيقيّة.

يجد تفسيري لخطابة قصة أليشاع، (لوقا 7: 6-8)، التي يكون فيها دور النبي هو أن يتوسّط القدرة الإلهية، إثباتـًا في الفهم المتضمّن في تنقيح إنجيل يوحنا في حكايته عن شفاء ابن خادم الملك في كفر ناحوم (يوحنا 4: 46-53). تبدأ نسخة يوحنا من قصة الإشفاء هذه عندما يأتي يسوع عبر بلدة قانا ويشير المؤلف إلى قصة تحويل يسوع الماء إلى خمر هناك (يوحنا 4: 46، انظر يوحنا 2: 1-12). كان في هـذه القصـة أيضـًا أن بـدأ المؤلف سلسلة من حكايات معجزات سبع لشرح دور يسوع كمخلص للعالم (يوحنا 4: 42)، وهي ثيمة يستمدها من سفر إشعيا (إشعيا 2: 3-4؛ 12: 3، 5؛ 45: 22؛ 49: 6؛ 52: 10). تفتـتح قصة الإشفاء عندما يذهب إليه الموظف الملكي يطلب المجيء إلى كفر ناحوم لإنقاذ ابنه المحتضر. إنّ استجابة يسوع تدخلنا إلى العالم الخطابي للمؤلف: يسوع يوبخ الرجل بسبب عدم التصديق من دون آية، وهي أيضـًا ثيمة مستهلكة من إشعيا. إنّ توبيخ يسوع، مع كونه مناسـبـًا تمامـًا لقصة معجزة «الخمر من الماء»، يبدو للوهلة الأولى في غير مكانه في هذه القصة، نظرًا لأنه موجه إلى رجل يؤمن ويطالب بحياة ابنه. يتجاهل الموظف الملكي التوبيخ وجريـًا على نمط قصـة الانـبعاث، يضغط على يسوع ليأتي معه قبل أن يموت ابنه. إنّ استجابة يسوع الثانية تؤمن السـياق لأجـل اسـتجابته الأولى. إذ يخبر الموظف الملكي بأن ابنه حي من دون آية، يؤمن الرجل بالكلمة الخالقة للحياة لهذا المخلص للعالم:

> **التفتوا إليّ واخلصوا يا جميع أقاصي الأرض لأني أنا الرب وليس آخر. بذاتي أقسمت خرج من فمي الصدق كلمة لا ترجع لسان (إشعيا 45: 22-32).**

تـردد خاتمـة قصة يوحنا صدى تقديم لوقا لإيمان قائد المئة بقدرة كلمة يسوع (لوقا 7: 7). إنّ الخلـق بالكـلمة هـو شرح كلاسيكي للقدرة الإلهية، يُشدد عليه ليس فقط في قصة الخلق في سفر التكوين (1) بل، حتى بشكل أكثر دراميّة، في قصة الخلق البابلية، التي يبرهن فيها مردوك على قدرته الإلهية بالخلق بالكلمة وحدها[14].

إنّ موتـيفات قصـة مـتّى (متّى 8: 5-18) قريبة من موتيفات قصة لوقا؛ لكنها أقل قربـًا إلى تنويعات الكتاب العبراني للقصة. الحكاية أقلّ انغماسـًا من لوقا بالمعجزة ذاتها أو بموضوعة الانبعاث، المركـزية للغايـة لحلقـة حكايات إيليا-أليشاع. وليست مهتمة بموتيف المحبوب. يخبر خادم متّى يسـوعـًا أنّ خادمـه يستلقي كسيحـًا في البيت، يتألم بشكل فظيع. بدلاً من المماطلة أو إرسال رسالة، يوافق يسوع على المجيء لإشفائه. إنّ استعداد يسوع للترحال يفتح المشهد على محاضرة خادم

المالـك حـول السلطة. في رد يسوع، المتعجب من إيمان الخادم، يبدو مّتى مدركـًا للخطاب عن الإيمـان من دون آية، الذي نجده في نسخة يوحنا. إنّ خادم مّتى يعتمد ضمنـًا على أجنبية قائد المئة لدى لوقا عندما يحول الإيمان العجيب لخادمه إلى وظيفة انقلابّية. إنه يعتمد على مجاز الملكوت القيامي المضـاد للـيهود، حيث يأتي العالم بكامله ليجلس عند مائدة أبراهام [إبراهيم!]، في حين يطرد أبناء الملكوت. تتوّج المعجزة تأكيد مّتى الإيمان: «ثمّ قال يسوع لقائد المئة اذهب وكما آمنت ليكن لك؛ فبرأ غلامه في تلك الساعة» (متى 8: 13).

في حلقة لوقا، ثمة مشهد ثانٍ يلي قصة قائد المئة، يقدم شكلاً مختلفـًا من نوع الحكاية نفسه. إنّ يسـوع في طريقه إلى نايين، يرافقه تلاميذه، وحشد كبير. عندما يصل إلى بوابة البلدة، يلاقيه نعش رجل قد توفي، إنه الابن الوحيد لأرملة (لوقا 7: 11-17). القصة هي قصة عاطفة مرهفة لكنها فعالة. إنـا تقـوم على التراث الأكبر لتؤكد إعكاس الملكوت قدر الأرامل والأيتام. يلتقي يسوع بالأرملة وابنها الميت، فتحنن عليها. قال لها: «لا تبكي». و«لمس النعش فوقف الحاملون». يأمر الشاب بأن يقـوم، فيجلس الميت ويبدأ الكلام، عندها يعيده يسوع إلى أمه. كما في قصتي إيليا وأليشاع، تختم حكايـة لوقا بموتيف النبي الذي يعيد الطفل إلى الأم: من الموت إلى الحياة. يختم المشهد عندما يفسر الحشد الحدث على نحو دقيق بوصفه آية الملكوت: «فأخذ الجميع خوف ومجدوا الرب قائلين قد قام فيـنا نـبي عظيم وافتقد الرب شعبه. وخرج هذا الخبر عنه» (لوقا 7: 16-17). تسمح خاتمة لوقا، الصريحة في اعتمادها على قصص الأنبياء، للحشد بأن يمارس دور جيل مملوء بالخوف من الرب الذي يفهم.

المشهد التالي يفسر تشديد المشهد السابق على العاطفة وأهمية الحنو (لوقا 7: 18-23). ُيرسل اثنان مـن تلامـيذ يوحنا ليسألا يسوع إن كان «هو الآتي أم ينتظرون آخر». هل يسوع هو إيليا سفر ملاخي؟. يواصل لوقا قرن يوحنا ويسوع، كما يفعل سفر متى وتنويعات سفر مرقس من هذا المشهد (مّتى 17: 12-13؛ مرقس 9: 11-13). يقدم يسوع لتلاميذ يوحنا قائمة سداسية بالأقدار المعكوسة، كـل واحد منها، منفردة ومجتمعة، يمثل الملكوت. إنا تصف الفهم لدى مستمعيه، الذين يمتلكون في الـنهاية آذانـًـا تسمع وعيونـًا ترى وسوف يبرأون (انظر إشعيا 6: 8-10): «العميان يبصرون، والعرج يمشون، والبرص يطهرون والصم يسمعون، والموتى يقومون، والمساكين يبشرون». (لوقا 7: 22). إن شـفاء المرضى، وبعث الموتى، والحنوّ على الأرملة واليتيم هي كلها أمثلة معروفة جيدًا على إعكـاس حظوظ المقهورين، التي هي في سفر إشعيا آيات نمطية مقولبة على انتصار المسيح. إنا تسم حلقة لوقا بوصفها حكاية الملكوت، تمجد انتصار الحياة على الموت.

تجمع حكاية لوقا قصتين حول موضوعة يوحنا وإيليا. كونه قد وضع يسوع في دور إيليا العائد في الأولى، يتحول إلى الدور الموازي الذي يلعبه يوحنا. بعد انصراف تلاميذ يوحنا، فإن المشهد الثاني للوقا يجعل يسوع يلتفت إلى الحشود ليسأل عما يبحثون عنه عندما يخرجون للصحراء إلى يوحنا (لوقا 7: 24). إنه يطرح سؤالاً مزدوجًا: «أقصبة تحركها الريح؟ . . إنسانًا غنيًا لابسًا ثيابًا ناعمة؟» لا. لقد خرجتم لتروا نبيًا. ويوحنا، يخبرهم يسوع، أهذا هو النبي العظيم الذي كتب عنه: «ها أنا أرسل أمام وجهك ملاكي الذي يهيئ طريقك قدامك» (ملاخي 3: 1، مع أشكال مختلفة في ملاخي 3: 23؛ إشعيا 40: 3-4؛ الخروج 14: 19، 23: 20، 32: 34، 33: 2). في حين أن أسفار ملاخي، وإشعيا والخروج كلها تستمد إلهامها من الموضوعة الشرق أدنوية للملك الذي يتصرف بداية إلهية، تعيد استعمال هذا المجاز لتقدم رسول يهوه أو ملاكه بوصفه يعرف طريق الطاعة، الذي يؤدي إلى بركة الخلاص. إنّ رسول سفر الخروج، الذي يكشف طريق يهوه، هو مجاز مختلف من طريق التوراة وهي فكرة مهيمنة متكررة للخماسية وإحدى السرديات المميزة للكتاب، عندما يقود رسول يهوه إسرءيل عبر القفار إلى الأرض الموعودة. هكذا تمامًا، كل من يفهمون أنفسهم بوصفهم أبناء إسرءيل، الذين يحملون التراث، يتبعون طريق التوراة عبر صحراء الحياة ويدخلون الملكوت. إنّ إشعيا، مع مجاز قريب مما نجده في النقوش الشرق أدنوية القديمة، يستعمل نفس موتيف الصحراء هذا ليصف المنفى وطريق العودة الذي يمهده رسول يهوه. هذا هو الطريق إلى أورشليم الجديدة، الذي يتخذ في الفصول الختاميّة من سفر إشعيا شكلاً مثاليًا. يستعمل إنجيل لوقا أسئلته، قارنًا يوحنا بيسوع بوصفهما يحققان نبوءات موسى وإشعيا وملاخي (الخروج 23: 20؛ إشعيا 40: 3؛ ملاخي 3: 1) ليقدم قصته كتوراة أعيد كتابتها. يُعطى يوحنا دور رسول إيليا، الذي يمهد الطريق للملكوت (لوقا 7: 27). إنه يشبه ملاخي (ملاخي <ملاكي> = رسولي). إنه يظهر الطريق إلى الأرض الموعودة عبر المصالحة، لكنه، مثل موسى سفر التثنية، يقف في ختام قصته على عتبة ما هو أعظم.

يختم إنجيل مرقس بهدف مماثل. فالأجنبي قائد مئة روماني مسؤول عن إعدام يسوع يخاطب جيل القارىء ويشرح القصة التي يختمها. يصرخ يسوع للمرة الأخيرة قبل الاحتضار، مقتطفًا من سفر المزامير باللغة الآرامية <إلوهي إلوهي، لمو شبقتني> (المزامير 22: 2: إلهي، إلهي، لماذا خذلتني ؟). أولئك الذين عند الصليب يخطئون الفهم. يظنون أنه ينادي على إيليا لينقذه. وحده قائد المئة يفهم. في الحقيقة إنّ ثقافة جندي إنجيل مرقس الروماني، الذي صار لاهوتيًا، مثيرة للاهتمام. يسمح تقديم المؤلف للكلمات الافتتاحية للمزمور (22) له، من خلال فهمه المزمور ككل، بالتعرف على داود في «هذا الإنسان»؟. إنّ استنتاجه أن يسوع «حقًا كان ابن الرب» (مرقس 15: 39) يقدم لمرقس

الفرصة ليختم قصته على الثيمة التي بدأ بها حكايته: «إنجيل يسوع المسيح ابن الرب» (مرقس 1: 1). بدلاً من النبي المخطىء، فإنّ يسوع، في موته، مثل إنجيله ككل، يتيح للقارىء قبسة من الملكوت.

1/ 2/ 6) التقنيات السردية في الكتاب العبراني

كمـا في حكايات أنبياء الكتاب العبراني، فإنّ الإحجيات والأمثولات، الصريحة والضمنية، تلعب دورًا كـبيرًا في الأناجيل. على سبيل المثال، يُعطى الجواب على السؤال الخطابي ليسوع، «وبمن أشبه هـذا الجـيل؟» بالاستعانة بأحجية تخلق أمثولة في كل من إنجيل لوقا وإنجيل متّى. هذا الجيل يشبه: «أولادًا جالسـين في الأسـواق ينادون أصحابهم ويقولون: زمرنا لكم فلم ترقصوا. نُحنا لكم فلم تلطموا» (متّى 11: 16-17 = لوقا 7: 31-32).

إنّ المطالبة بالنواح ودعوتنا إلى محاكاة شفقة يسوع هي شرط للدخول إلى مسرات الملكوت. في التراث الذي تعمل فيه هذه القصة، فإنّ الملك الذي لا يمكنه أن ينتحب لا يمكنه أن يحكم. إذ يؤخذ مُلْكـهُ منه. إنّ استعمال الزمامير للرقص والنواح معروف جيدًا. إنه يردد قصتين كتابيتين في التراث تعتـبران قياميـتين بشكل لا لبس فيه. فالناس يعزفون على الزمامير ويرقصون للأخبار الجيدة لتتويج سـليمان بصوت عالٍ حتى «انشقت الأرض من أصواتهم» (الملوك الأول 1: 40؛ وبشكل مماثل في إشعيا 30: 29؛ أيوب 21: 12؛ المزامير 150: 4). بالمقابل فإنّ الزمامير تئن مثل «امرأة في المخاض» في نـواح إرمـيا على موآب في يوم عارها الأخير وتقدم لنا تمهيدًا ضروريـًا لموتيف الزمامير في تشبيه يسوع (إرميا 48: 36؛ انظر إشعيا 24: 11؛ المراثي 5: 14-15؛ أيوب 30: 31؛ المكابيين الأول 3: 45)[15]. يشكل موتيف العزف على المزمار علامة على فرح الدخول إلى الملكوت إضافة إلى الخوف من الحساب والطرد.

عـندما نقـرأ الأناجـيل ونقارن قصة بأخرى، يصبح جليـًا أن القصص تقوم على الموتيفات والثـيمات وتـنقح بعضها بعضـًا. على سبيل المثال، إنّ القصة التي تشترك بزمامير لوقا أكثر من اشـتراكها بـزمامير سفر الملوك الأول وسفر إرميا هي قصة في إنجيل متّى (متّى 9: 18-26)، قريبة تمامـًـا من قصة لوقا عن قيام ابن الأرملة من بني الأموات. إن لها أيضـًا أرضية مشتركة كبيرة مع قصـة لوقا عن قائد المئة وخادمه المحبوب والحكاية الأكثر امتدادًا لابنة يايرس (لوقا 8: 40-56؛ انظر مرقس 5: 21-43). في حين أنّ يايرس هو القائد، أو أحد قادة المجمع [الكنيس]، فإن دوره في القصة هـو دور قـائد المـئة، المؤيد والداعم اليهود وكنيسهم. الأرضية المشتركة هي الشخصية السلطوية الإيجابيّة. في قصة سفر متّى نقابل «حاكمـًا». إنه يخبر يسوع بموت ابنته. يطلب منه أن يضع يديه عليها «فتحيا». هذه الحكاية الموجزة تحمل ثيمة «من الموت إلى الحياة» الملكوت لتراث إيليا (متّى 9: 18). ينهض يسوع ويتبعه. باستعمال التقنية النموذجية للسردية المسلسلة، يقدم المشهد الثاني نسخة

قصـيرة مـن قصة موازية، تقطع الرحلة على نحو موجز. فالمرأة تعاني نزيفـًا لمدة اثني عشر عامـًا (مكررًا الـ(12) عامـًا لابنة يايرس). في المشهد الثالث، أو الخاتمة، يجد يسوع عازفي المزمار في بيت الحاكم ويسمع ضجيج الحشد الكبير. إنّ زماميرهم ونواحهم غير لائقة، يشرح يسوع للحشد، نظرًا لأنّ البنـت ليست ميتة. يسخرون منه. يأخذ يد البنت فتنهض، عندما يتحول النواح والاستهزاء إلى «أخبار» عمت البلاد كلها. يردد استعمال الزمامير لتأكيد عدم التصديق صدى جيل إشعيا من دون فهم، الثيمة نفسها التي أعطاها لوقا إلى أنشودة الأطفال موبخـًا إياهم لعدم النواح (لوقا 7: 31-32).

تخـتم قصة لوقا عن ابنة يايرس بموتيف آسر مع أنه بسيط، يغيب عن إنجيل متى. فبعد قيام البنت مـن بين الموتى، يأمر يسوع بأن تعطى شيئـًا لتأكله (لوقا 8: 55، مرقس 5: 43). هذا ليس عنصرًا فارغـًا مـن [عناصر] واقعية الحبكة؛ ولا يجيب عن جوع الفرد، وليس فقط محاولة للتغلب على الشـكية الطبيعيّة في المعجزات. بالأحرى، إنه يقع في نفس نمط المشهد الذي تقع فيه حكاية يسوع الذي يتقاسم وجبة مع تلميذين بعد بعثه. فقد «انفتحت أعينهما» (لوقا 24: 18-35). «عرفاه عند كسـر الخبز» (لوقا 24: 35). الحدث مضاعف. عندما يروي التلاميذ تجربتهم للآخرين، فإنّ يسوع سيكشـف عن نفسه مرة أخرى، بأن قال: سلام لكم (لوقا 24: 36-52). يظنون أنه لابد أن يكون شـبحـًا من عالم الأموات ويخافون. أن يكشف لهم يسوع يديه وقدميه ليبرهن أنه صديقهم الذي مات. يطلب طعامـًا ويأكل أمامهم ليشرح أنّ الحياة قد تغلبت على الموت. إنه، إذ يشرح ما برهنه إنمـا يفسـر التوراة، والأنبياء والمزامير، شارحـًا أنّ معاناته وبعثه كانا مقصودين من الرب. يُحدد الغـرض منها في صدى التنبؤ بعودة إيليا، الذي استعمله لوقا ليبدأ سيرة يسوع في معموديته من قبل يوحنا (ملاخي 24: 36-53). إنّ التوبة وغفران الذنب سيبشر بما لكل الأمم. هذا المشهد، وإنجيل لوقا، يختم بصعود يسوع إلى السماء (لوقا 24: 36-53). تبدأ قصة يسوع في إنجيل لوقا وتنتهي بثيمة انتصار السماء على عالم الأموات؛ الحياة جديدة والدخول إلى الملكوت هما واحد. إن المعاني الإضافية الرمـزية للأكـل في قصص البعث هذه لها جذورها في رؤية سفر الخروج لملكوت الرب على جبل سـيناء. عندما تتحقق ولادة إسرءيل كأمة في الرؤيا على سيناء، عندما يكون التوراة قد سُلّم إليهم للمرة الأولى من خلال موسى، فإن شيوخ إسرءيل السبعين، وقد نجوا من الموت بعد عبور الصحراء، يصـعدون جبل الرب. في تجل إلهي انتشائي، يرون إله إسرءيل واقفـًا على أرض سماوية من العقيق الأزرق الشفاف (الصفير) «فرأوا الرب وأكلوا وشربوا» (الخروج 24: 9-11).

إنّ الـربط السـردي للطعام بانتصار الحياة على الموت يشكل الحكايات المتسلسلة لكل من إيليا وأليشاع. فالمشهدان الافتتاحيان لقصة إيليا، حول كون الغربان تُطعمه وتعتني به (الملوك الأول 17: 1-7)، وحـول الأرملة وجرة الدقيق السحرية (الملوك الأول 17: 8-16). يختتمان بمشهد انبعاث ابن

الأرملـة (الملـوك الأول 17: 17-24). بشكل مماثل، تبدأ الحكاية الموازية في سلسلة أليشاع بقصة الأرملة، وكوز الزيت السحري (الملوك الثاني 4: 1-7).

تلي ذلك قصة ضيافة امرأة الشونيم الغنية التي تطعم أليشاع وتعتني به (الملوك الثاني 4: 8-17). إنّ قصتي الإطعام هاتين تختتمان بعدئذٍ بقصة أليشاع الذي يحيي ابن الشونيمية (الملوك الثاني 4: 18-37). فالربط بين حكايات الإطعام والصراع بين الحياة والموت يتأكد في الحكايات القصيرة الثلاث التي تلي مباشرةً، حتى عندما تستعمل الأخيرة تنويع البرص لأنه يرمز للموت، في حين يكون المصاب بالبرص هـو خادم الملك نفسه وليس ابنه المحبوب. تُوصَلُ قصة علاج أليشاع طعام الموت بالدقيق السحري (الملـوك الثاني 4: 38-41) بحكاية مقتضبة عن إطعام مئة رجل بعشرين رغيف من الخبز وبقاء فضالة (الملوك الثاني 4: 42-44).

يـتأكد تأثير الأنماط الخطابيّة، التي تؤثر في إبداع الشخصيات الحكائية، وتطور الحبكة، وترتيب وتركيـب المشاهد والأحداث على الأناجيل، في تنويع مثير للاهتمام على قصة الخادم المحبوب لقائد المـئة. هـذه القصـة يمكن أن توسع فهمنا لكيف أنّ المشاهد في قصة حياة شخصية مركزية تقوم بوظيفـتها كتعليق كتابي. إنّ التأثير من التراث الأقدم هو شكلي وإنشائي. فحكاية إشفاء ابنة المرأة الكنعانيّة (متّى 15: 21-28؛ مرقس 7: 24-30) تفتتح حلقة من ثلاث حكايات. كما في قصتي قائد المـئة والشونيمية، تدور فكرة هذه القصة حول موتيف «الشفقة على الغريب» كآية على الملكوت. [وهو] ما يسلط الضوء عليه عن طريق السجال الهزلي حول حق المرأة في أن تطلب الشفقة: «ارحمني يا سيدي يابن داود». إنها، مثل شونيمية أليشاع، ملحاحة للغاية في سعيها لإجبار يسوع على إشفاء ابنـتها المحبوبة إلى درجة أنّ التلاميذ يحاولون التخلص منها. فيتوسلون إلى يسوع أن «اصرفها لأنها تصيح وراءنا» (متى 15: 23)، معرّضين القصة لإحدى الخطابات الأكثر مركزية في الكتاب العبراني. يعاملها يسوع مثل عدو يبكي طلبـًا للنجدة حيث لا نجدة (المزامير 18: 42). يخبرها أنه مُرْسل فقط إلى «خـراف إسرءيل الضالة» ومع ذلك فإنها تواظب، راكعة أمامه ومرة أخرى تطلب عونه. مرة أخـرى يرفض، مجادلاً وملتزمـًا بمجاز الحيوان، أن «ليس عدلاً أن يؤخذ خبز البنين [بني إسرءيل] ويُطرح للكلاب»، كوصمة جيدة مثل أي وصمة عرقية يمكن أن تلقاها. في محاولتها الثالثة والنهائيّة، فإن غريبتنا تبز مجاز يسوع بمجازها: «حتى الكلاب أيضـًا تأكل من الفتات الذي يسقط من مائدة أربابـها» (مـتى 15: 27). إنّ التواضع غير المتكلف للمثل بالكاد يخفي تعليقه الفقهي على التوراة. فالاستشهاد الخفي بسفر اللاويين ضمني:

> **وعندما تحصدون حصيدًا أرضكم لا تكمل زوايا حقلك في الحصاد. ولقاط حصيدك لاتلتقط. وكرمك لا تعلله ونثار كرمك لا تلتقط. للمسكين والغريب تتركه (اللاويين 19: 9-10؛ على نحو مختلف 23: 22).**

تفهـم المرأة الكنعانية. فلديها «إيمان كبير»، يعترف يسوع، عندما يقرّ بالهزيمة في السجال ويختم أمثولة متّى (متّى 15: 28). للقصة موازية قريبة جدًا منها في تصوير لوقا لحب قائد المئة وشفقته على خادمه في أن الغريب يرمز إلى الإيمان الصادق، [وهو] نموذج لدور تؤديه على نحو مشهور شخصيات مثل ثامار (التكوين 38)، وروث وأيوب.

في حين يقدم مرقس مثالاً ملموسـًا في علاج الرجل الأصم ليخلق خاتمة ملخصة لسلسلة (مرقس 7: 31-37)، يقدم متّى معجزات يسوع في قائمة موجزة رباعية تُقدم في صيغتين مختلفتين:

فجاء إليه جموع كثيرة معهم عرج وعمى وخرس وشل وآخرون كثيرون. وطرحوهم عند قدمي يسوع. فشفاهم. حتى تعجب الجموع إذ رأوا الخرس يتكلمون والشل يصحّون والعرج يمشون والعمي يبصرون. ومجّدوا إله إسرءيل (متى 15: 30-31).

خطابيـًا، هذا الملخص يردد صدى جواب يسوع على تلاميذ يوحنا في إنجيل لوقا، عندما يعطي قائمة من ست آيات على الملكوت:

إنّ العمي يبصرون والعرج يمشون والبرص يطهرون والصم يسمعون والموتى يقومون والمساكين يبشرون (لوقا 7: 22).

تقوم قصص المعجزات في إنجيل متّى بوظيفتها كشروحات للملكوت. كما هو واضح، لا ينفصل دور يسـوع كمجترح للمعجزات وكمعلم للأمثولة عن شخصية يسوع كنبي، يعلن عن الملكوت. تفـيد فصول حياة يسوع أمثولات للملكوت، في حين تتطور شخصية يسوع كشخصية متماسكة خطابيـًا مشتركة بين كل الأناجيل الثلاثة. إذا كانت هذه الملاحظة صحيحة، ينهار الأساس ليسوع الـتاريخي لشفايتسر، كما ينهار التفريق الفقهي بين (مسيح الإيمان) و(يسوع التاريخ). إنّ شخصية الأناجيل واحدة ومتماسكة.

يلي قائمة متّى بآيات الملكوت مشهد ثالث يختم ثلاثيته الموجزة. إنّ يسوع، إذ يتوج قصة أليشاع [وهـو] يطعم رجاله المئة بعشرين رغيفـًا ويتبقى لديه شيء من الفضالة، يحول شفقته نحو الحشد. فسبعة أرغفة وقليل من السمك تكفي بالكاد لإطعام أربعمئة، ومع ذلك يتبقى سبع سلال من «فتات الخبز» (متّى 15: 32-39؛ مرقس 8: 1-10؛ انظر الملوك الثاني 4: 42-44). تتكشف الجذور الكتابّية للقصـة في سطرها الافتتاحي. إذ يقف الحشد في صحراء أليشاع، في حين يكون الرسول غير راغب في إبعادهم جائعين لئلا يوهنوا في مسيرتم. مثلما تردد موعظة يسوع على الجبل صدى موسى على جـبل سيناء (متّى 5: 1-7: 27)، فإن قصة إطعام أربعمئة تؤطر «على الجبل»، كما أنا تردد إطعام الملائكـة إيليا في حوريب، في حين يسأل التلاميذ يسوع أين يوجد الخبز في الصحراء؟، وهو المكان الـذي وضعت فيه قصص الإطعام الإعجازي منذ حكايات القفر. إنّ لقصة إطعام الأربعمئة شكلاً مختلفـًا قريبـًا منها في حكاية أخرى من حكايات العهد الجديد، تُقدم في كل الأناجيل المعترف با

الأربعة. يطعم يسوع أربعمئة بخمسة أرغفة وسمكتين (متى 14: 13-21؛ مرقس 6: 30-44؛ لوقا 9: 10-17؛ يوحـنا 6: 1-13). كمـا في قصة إطعام الأربعمئة في الصحراء، تؤطر قصة الخمسمئة في «مكـان خالٍ». تنتقل نسخة متّى من القصة ببساطة وبشكل مباشر إلى الموتيف الختامي، تحمل فيه اثنـتا عشرة سلة من الخبز الثقل الرمزي لإسرءيل الجديد، الذي تغذيه الأسفار الخمسة للتوراة وتراثا أورشـليم والسـامرة[16]. أمـا الأناجيل الأخرى، مع أنها تستعمل خطابة تفسيرية على نحو مشابه، فتتضمن عناصر داعمة أخرى في طبعاتها. فلوقا، الذي يربط القصة بإرسال الإثني عشر لنشر الملكوت إلى الجـيل الجديـد (لوقا 9: 1-6)، يستعمل قصة إطعام يسوع لشرح الملكوت (لوقا 9: 11). تعيد حكايـة مرقس الأكثر توسعـًا استعمال موتيف المكان الخالي لكي يكون يسوع وتلاميذه وحدهم في الصـحراء (مرقس 6: 30-32). يتم اختلاق البعد لكي ينظروا بعين العطف على الحشد، الذي يتبع يسـوع. يقـوم الحشد بوظيفته بوصفه إسرءيل القديم «خراف لا راعي لها» (مرقس 6: 34). يشير مرقس إلى خاتمة قصة القفر من الخماسية، عندما أخبر يهوه موسى أنه يجب أن يبقى ويموت في القفر (العـدد 27: 12-23) وطلب موسى ألا يترك الناس وحدهم، مثل «خراف بلا راعٍ». كما في قصة خلافـة إيلـيا-أليشاع، أعطي يشوع بعضـًا من روح موسى لكي يكون بمقدوره أن يتلبس دوره ويمارس دور الراعي الصالح للمزمور (23)، الذي يقود إسرءيل إلى الأرض الموعودة. تمارس شخصية يسوع في إنجيل مرقس أيضـًا دور يشوع في الفصل التالي من إنجيل مرقس. إنه يعطف على الحشد، يعلمهم ويطعمهم، مع أنّ التلاميذ اللامتعاطفين قد طردوهم (مرقس 6: 34-36).

إنّ لاسـتعمال متّى المشهد نفسه من سفر العدد وظيفة مختلفة تمامـًا في تطور شخصيات يسوع وتلاميذه. فهو يُستعمل لإغلاق سلسلة من قصص المعجزات، مشابهة للقصة الثلاثيّة للإصحاح (15). مـثل موسى، يعطف يسوع على الحشد ويقارن الشعب ب«الخراف بلا راعٍ» (متّى 9: 36). يقوم المشـهد بوظيفـته كمقدمة لإرسال التلاميذ. يُشبه الحشد الكبير بحصاد، الذي يُعطى من أجله دور السـيد، في حـين أنّ التلامـيذ هم عمال في الحقل. كما في التعليق على أمثولة إطعام الأربعمئة في الإصـحاح (15)، يعتمد متّى على جيل إشعيا الذي يطلب آيات قبل الإيمان بالملكوت لكنه لا يفهم أنّ الآيات قد جرى تقديمها.

يمـنح الفريسيون والصدوقون دور الجيل الضائع لسفر متّى (انظر متى 16: 1-12)، في حين يعتقد التلامـيذ أن قصـص المعجـزات كانـت في الحقيقة حول الخبز ويخلط ذاك الخبز بخمير الفريسيين والصـدوقين يشـرح مـتّى لقرائه أنهم «فهموا أنه لم يقل أن يتحرزوا من خمير الخبز بل من تعليم الفريسـيين والصـدوقيين» (مـتّى 16: 12). يحتفظ المشهد الموازي في إنجيل مرقس بدوره الخطابي كأمثولة، فالتلاميذ يُبقون في الجهل ويتم التشديد على افتقارهم إلى الفهم. في حين يلعب الفريسيون دور هذا الجيل، الذي يطلب آية ويُرفض (مرقس 8: 11-13)، فإنّ التلاميذ يؤدون دورًا أصعب من

دور الجهل. إنم الصم والعميان، جيل يحتاج إلى الإشفاء. إنم يجب أن ينفصلوا عن خميرة الفريسيين: «هل قلوبم متقسية؟». مع أنّ تلاميذ مرقس لا يصلون إلى مستوى تلاميذ متّى في الفهم، فإنه يضع أساسـًا آمنـًا لاهتدائهم [تحولهم إلى الدين الجديد] بالسؤال، ألا تذكرون؟. عندما كسرت الأرغفة الخمسة للخمسة آلاف وعندما كسرت الأرغفة السبعة للأربعة آلاف (مرقس 8: 14-21)؟. ولكي يكون متأكدًا من أنّ قرّاءه ليسوا بكثافة التلاميذ الذين يتماهون بم، يضيف مرقس أمثولة لكي يصبر قارئه إلى أن تُروى قصته. يأخذ يسوع يد رجل أعمى ويقوده خارج القرية لكي يُشفى. يسأل، «هل تبصر شيئـًا؟»، فيرد الأعمى «أبصر الناس كأشجار يمشون». مرة أخرى، يشفيه . . و«أبصر كل إنسان جليـًا» (مرقس 8: 22-26).

إنّ أحـد جوانـب قصص الإطعام يبدو للوهلة الأولى أنه يصطدم بموتيف المكان الخالي وموتيف الصـحراء الهامين للغاية في تراثي إيليا وموسى. عندما تكون القصة جاهزة لكي يُطعم الحشد، يأمر يسوع التلاميذ أن يُجلسوا الناس على **العشب الأخضر** (مرقس 6: 39؛ متّى 14: 19؛ يوحنا 6: 10 فيه «عشـب كـثير في المكان»). إن موتيف العشب الأخضر في الصحراء، مثل تشبيه مرقس للحشد بـ«الخـراف بلا راعٍ» (مرقس 6: 34)، مأخوذ من قصة خلافة يشوع من الإصحاح (27) من سفر التثنـية. إنه يدخل سرديات الأناجيل بسبب الترابطات مع المزمورين (78 و 23)، اللّذين يُستعملان أساسـ ـًا لأجـل حكايتـنا. السؤال المركزي في المزمور (78)، هل يمكن ليهوه أن يفرش مائدة في القفـر؟، يـردد صـدى مقطع ذي صلة من المزمور (23). لا يشعر داود بالخوف في وادي الموت بصـحرائه لأن يهوه قد فرش مائدة له على مرأى من أعدائه (المزامير 23: 4-5). يهوه هو الراعي، الذي يقود داود خروفه إلى العشب الأخضر (المزامير 23: 2). يعرض نص آخر (حزقيال 34: 17-31) تصـويرًا أكـثر كونية ليهوه بوصفه قاضي العالم وللبشرية بوصفها الغنم الذي يرعاه خادم يهوه، داود، الذي يطعمهم. في حضرة يهوه، هم أغنام عشبه الأخضر. إنّ نشيد حزقيال، الذي يملأ الفراغ في أمثولات الراعي للمزمورين (23 و 78)، يقدم داود بوصفه الراعي الذي يربي قطيع يهوه مثلما أن آدم هو بستاني يهوه في قصة سفر التكوين (2). إنه الأمير الذي يجلب لغنمه ميثاق سلام جديد. إنه، إذ يبقى مع مجاز الغنم، يطرد الوحوش البرية الضارية التي تغير على قطيع الراعي. في حين ينتقل تشبيه حزقيال بشكل متقلقل بين عالم السياسة ومرعى الغنم، تقدم صورته الرعوية لسلام الملكوت أيضـًا مطـرًا مثاليـًا في موسمه الصحيح، أشجارًا تحمل ثمارًا في الموعد الصحيح وانعتاقـًا دائمـًا من نير العـبودية. إنّ موتـيف العشـب الأخضر في المزمور 72 (المزامير 72: 6) يجمع ما بين تشبيه موسى بالقطيع من دون راعٍ مع الشخصية المسيحانية لخادم يهوه بوصفه ملكـًا وراعيـًا. إنه يطعم شعب يهوه ليجعلهم شعبه. إنّ عدالة هذا الملك الراعي تحرص على وتحقق الافتداء لأربعة: الأذلاء الوضيعين والفقراء والمحتاجين واليائسين. عدالته مطر خصيب، يهطل على عشب محصود حديثـًا. حكمه هو

حكم أيوب، راعي الصحراء الشرقية والملك الفيلسوف، الذي هطلت كلمات مشورته ذات مرة مثل قطرات المطر على شعبه. فاليائسون والضعفاء، الأرامل والأيتام، العميان والعرجان، والفقراء والغرباء كـلهم وضـعوا أملهم فيه مثلما يتأمل العشب بالمطر (أيوب 29: 7-25). هذه هي الأصداء المحيطة بشخصية الراعي التي يستحضرها مرقس للغنم الضائع لقصته.

ينتج كل تنويع على قصة إطعام أليشاع أمثولات تعتمد اعتمادًا مباشرًا الخطابة المعتمدة منذ زمن طويـل لبـناء الأسـطورة. ثمة ثلاثة نصوص، واحد من سفر المزامير، واثنان من الخماسية، مفيدة خصيصـًا في فهـم تطـور مثل هذه الأمثولات القصصية. يفتتح المزمور (78) الطويل، العاكس تاريخـيـًا بسؤال ثيمي في سياق تفسيري ويختم بتنويع على دور يشوع بوصفه راعيـًا. يبدأ النشيد كخطـاب موجه تربويـًا، يعكس قصص قفر إسرءيل. إنه يتكلم بالألغاز والأحجية. يجب على جيل المستقبل أن يتعلم الفهم، أن يتجنب أن يصبح عنيدًا متمردًا مثل الجيل الضائع للقفر. ينبغي ألا يكون الـناس مـثل آبائهم بل أن يضعوا أملهم في الرب. إنّ تمرّد وشك الجيل الضائع يلخصان من خلال الأسئلة: «هل يقدر الرب أن يرتب مائدة في البرية. هل يقدر أيضـًا أن يعطي خبزًا أو يهيئ لحمـًا لشعبه؟» (المزامير 78: 19-20)؟ مع صدى مزدوج قوي لإيليا وموسى، يفسر المن في إحدى القصص بأنـه «خبز الملائكة وزاد وفير». وفي [قصة] أخرى (المزامير 78: 25؛ انظر المزمور 105: 40؛ الملوك الأول 19: 6-8). في قصـة القفـر، يسرد إطعام إسرءيل كمقابل للبركة والعقاب. فقد تاب الناس وتذكروا أنّ الرب هو مخلصهم. ومع ذلك، عندما شبعوا، تمردوا.

تعرض الخماسيّة طبعتين متوازيتين من الإطعام في القفر. تفتتح حكاية يهوه في سفر الخروج الذي يعـيل شـعبه عـلى فكرة التمرّد. إذ يشكو الناس، الجائعون إلى القدور الممتلئة باللحم التي كانوا يتـناولونها في مـا مضى في مصر (الخروج 16: 2-36). إنّ يهوه، الغاضب من جحودهم، يعطيهم الـلحم ليأكلوه مساءً والخبز ليأكلوه صباحـًا. هذه الطبعة من القصة تصور السلوى، التي تمرّ فوق معسكر الإسرءيليين كل ليلة والمن («ما هذا؟») الذي يُقدم كل صباح. إننا نركّز على أمثولة خلقية، تدعـم اسـتراحة يـوم السبت. هكذا، تزوّد الإسرءيليون بالطعام لمدة أربعين عامـًا إلى أن دخلوا الأرض الموعـودة. تشير قصة السلوى الموازية (العدد 11 :4-34) إلى تنويع لقصة المن المفقودة الآن بالنسبة لنا لكي تبني أمثولة هزليّة حول النهم والجزاء. فالمن، بسبب كل أصوله الملائكية، مضجر. إذ يـتوق الناس إلى نوعية وتشكيلة المطبخ المصري الأشهر: السمك والخيار، البطيخ، الكراث، البصل والثوم. لا شهية لهم للمن. إنّ يهوه، الذي يمثل دائمـًا دور الأب المجهد في قصص القفر ويحاول أن يشـبع طفلاً لا يشبع، يفقد أعصابه. يردد موسى صدى شكواهم بالنيابة عنه. إنّ وظيفته كجليس أطفال هي كبيرة عليه. فالرب هو الذي أنجب شعبه، لكن موسى عليه أن يربيهم: «كما يحمل المربي الرضـيع . . مـن أين لي لحم حتى أعطي جميع هذا الشعب؟». كما أن القصة تردد صدى موسى

المرهق والشيوخ السبعين الذين يحكمون على الناس في سيناء (الخروج 18)، فإنّ يهوه يأمر موسى بأن يختار سبعين لكي يقتسموا روحه. إنّ موسى سيجعل شيوخ إسرءيل يساعدونه وسيقوم يهوه بدوره بـتأمين الـلحم لإطعـام الشـعب، ليس لمدة يوم أو يومين بل لمدة شهر كامل، حتى «يخرج من مناخيركم». بمنطق ولغة الجزاء الكتابي فإنهم سيرفضونه لأنهم رفضوا يهوه (العدد 11: 19-20)!.

إنّ إعادة السرد الاستطراديّة للقصص من خلال التكرار والتنقيح هي جلية: قصة حلقية لا تنتهي لـلملكوت الوشيك من الحكم الإلهي لكل جيل جديد. يكرر عبور روح موسى إلى الشعب، الممثل بشـيوخه السبعين، في التراث بأشكال عديدة، فتكرارات العهد الجديد لهذا الموتيف الخصب تشمل ارتكاض يوحنا، الذي يتقافز في رحم أمه (لوقا 1: 41) والسحب المتفتحة في المشهد على نهر الأردن، مـع هبوط الروح على الخليفة المختار ليوحنا (مرقس 1: 10) وبألسنة النار، التي تجلب النار إلى جيل جديـد مـن الشهود (أعمال 1: 8، 2: 1-4). في كل هذه المشاهد، يكون انتشار الروح أساسيـًا لفهم التراث للتقوى. من الناحية الجوهرية، إنّ خط القصة غير محدود، يمتد إلى مشهد التلاميذ، بنشوة كـل لغات العالم (أعمال 2: 1-13). إنهم، إذ يكادون يسكرون بالخمر الجديد للمهرجان، يمتلئون بروح التقوى لتفيض على كل الأمم. إنها حياة تغزو دنيا الأموات، عندما يدخل يسوع ملكوته سيدًا ومسيحـًا (أعمال 2: 5-36. انظر صموئيل الثاني 23: 2؛ يوئيل 3: 1-5؛ المزامير 16: 8-11؛ 110: 1). هذا المشهد القيامي يختم باليهود الأتقياء يسألون بطرس «ماذا سنفعل؟»، فيجيبهم بتفسير لدور يسـوع بوصفه إيليا جيله: «توبوا وليتعمّد كل واحد منكم على اسم يسوع المسيح لغفران الخطايا فتقبلوا عطية الروح القدس» (أعمال 2: 38). هذا التفسير يرد على أمنية موسى بأن يكونوا جميعـًا أنبياء. كشرح وتكرار للتراث الأسبق تؤكد الأناجيل ضخامة الحشد وافتقار التلاميذ إلى الفهم لكي يتم إطعام الكثيرين.

تركز الأناجيل على شخصية يسوع. إنه مثل موسى سفر العدد ومثل داود، راعي المزمور (78). بمقدورهمـا أن يفرشا مائدة في القفر وأن يقدما اللحم والخبز لأجيالهما من بني إسرءيل. تردد شفقة يسوع صدى شفقة يهوه على شعبه. فأسماكه وخبزه تردد صدى اللحم والمن في قصة القفر، تمامـًا عـندما تنظم الحشود في سرايا كجيش الخلاص في محاكاة لمعسكر إسرءيل في سفر العدد بوصفهم جيش يهوه. يتقاسم التراث الواحد، المترابط، عالمـًا فكريـًا مشتركـًا. هذه التراثات المكررة تمثل معـًا رسالة وهدفـًا مشتركين.

عـندما تفسح قصة يوحنا المعمدان الطريق لقصة خلفه، يسوع، فإن دور تلاميذ يسوع يستحوذ عـلى مركز المسرح. إذ يرسلهم يسوع لـ«يبشروا بملكوت الرب وليشفوا المرضى» (لوقا 9: 2). إنّ السؤال حول من يكون يسوع؟ هو كل ما يقال، موقظاً حتى اهتمام الملك. «هل هو يوحنا، قد قام

من الأموات» (لوقا 9: 7)؟ هل هو إيليا أم نبي آخر من الأنبياء (أم إرميا: متى 6: 14)؟. يلح الحشد، مطالبـًا بأن يُشفى. يشفيهم يسوع ويتحدث عن الملكوت (لوقا 9: 11-12). الإلحاح ذو أهمية. إنه يسـبب توقف الحبكة لفترة قصيرة عندما يحتاج الحشد، وقد كبر الآن إلى خمسة آلاف، لإطعامه في القفـر (لوقا 9: 12-17). حالما يتم إطعامهم، يعيد المؤلف قصته إلى خط الحبكة ويأخذ يسوع إلى مكان مهجور آخر، حيث يركز التلاميذ مرة أخرى على السؤال المركزي لقصة الدغلة المشتعلة بين موسى والرب: «من أنا؟» من أنت؟ (الخروج 3: 13-18، 6: 2-9)[17]. لقد عرف السؤال يهوه بأنه «الرب معكم» (الخروج 3: 12)، [وهو] تنويع يكرره إشعيا كاسم طفل، (عمانوئيل)، حيث يمكن أن يقـوم بوظيفته كآية على حضور يهوه في المحاكمة (إشعيا 7: 14). في قصة يسوع، يعاد استعمال أي إشـعيا كاسـم الرب لأجل يسوع كآية على الحضور الإلهي في البركة (متى: 1: 23). في ترديد العهـد الجديد لمسألة الهوية، يخلق التوكيد من خلال التكرار: من يقول الحشد أنني؟، يوحنا؟، إيليا؟، أحـد الأنبياء؟، مثبتـًا قصته بقول مكرر مرتين، كل واحد يردد سؤال تلاميذ يوحنا، يحول المؤلف سـؤال قصته إلى جمهوره وتفسير حكايته: «من تقولون أنني؟» يسأل يسوع تلاميذه (لوقا 9: 20) وبطـرس، الـذي يبطل كل كلام العالم، يجيب بقوله: «مسيح الرب». إنّ يسوع، الذي يحظر على التلاميذ مناقشة القضية، يخبرهم أنّ ابن الإنسان هذا يجب أن يعاني، وأن ينبذ ويُقتل، أي، مثل يونان، يمكن أن يقوم من الأموات في اليوم الثالث (لوقا 9: 22)، محددًا بشكل واضح كلفة أن يكون تلميذًا لـه. في عـودة القصة إلى ثيمتها المركزية، تُقدم أربع حكم كخطاب حول المنطق الجزائي لإنقاذ أو خسارة المرء حياته:

> **فإن من أراد أن يخلص نفسه يهلكها. ومن يهلك نفسه من أجلي فهذا يخلصها. لأنه ماذا ينتفع الإنسان لو ربح العالم كله وأهلك نفسه أو خسرها. لأن من استحى بي وبكلامي فبهذا يستحي ابن الإنسان متى جاء بمجده ومجد الأب والملائكة القديسين. حقـًا أقول لكم إنّ من القيام ههنا قومـًا لا يذوقون الموت حتى يروا ملكوت الرب (لوقا 9: 24-27).**

إنّ كون يسوع يتكلم إلى أولئك الذين بين جمهوره، الذين «لا يذوقون الموت حتى يروا ملكوت الـرب» (مـتى 16: 28؛ لوقا 9: 27؛ مرقس 9: 1) يبعد مركز اهتمام الحكاية عن شخصية يسوع. فـتقديم مشهد التحول [التقمص] يتبع قالب قصة التجلي الإلهي في سفر الخروج. كما انتظر موسى سـتة أيام على جبل سيناء قبل أن يكشف مجد يهوه نفسه بوصفه نارًا ملتهمة في مرأى كل الشعب، كذلـك يوصف جمهور يسوع بأنه ينتظر ستة أيام للملكوت («الأيام الثمانية لمهرجان السبت» في لوقـا 9: 28؛ انظر الخروج 24: 16)، إلى أن تتحول هيئة يسوع. يكون يسوع على الجبل مع بطرس ويعقـوب ويوحـنا (مـتى 17: 1)، في محاكاة لموسى، الذي صعد الجبل مع هارون وناداب وأبيهو (الخروج 24: 1).

هـذا الارتـباط الإبداعي الشديد للأحداث في قصص يسوع مع أحداث مشابهة في قصص إيليا وموسـى ليس مجرد ارتباط ضمني. فالربط واعٍ وصريح وذو دلالة. عندما يدخل يسوع في مناقشة انتشائية مع إيليا وموسى، يكون على جبل، بثياب بيضاء ووجه يشع مثل الشمس. وجهه مثل وجه موسى (متى 17: 2؛ انظر الخروج 34: 30) ويشبه كثيرًا وجه الرجل في رؤية دانيال (دانيال 10: 5-6) أو ذو وجه مثل «رجل» أو مثل ثياب و«مجد» الملائكة في سفر الرؤيا (الرؤيا 1: 12-16، 15: 6). في قصة الأناجيل، يعكس اقتراح بطرس أن يبنوا ثلاث **مظال** (لوقا 9: 22-36) ثلاثة تراثات: موسى السامريين، إيليا اليهود ويسوع نفسه، ويبدو للوهلة الأولى مسيحيـًا بشكل صارخ،وحتى حلوليـًا [إطاحيـًا]. ومع ذلك يرفض المؤلف هذه التنافسيّة غير البارعة جدًا إنما الحماسيّة باقتباس. إنه يقارن يسوع، كما في التجلي الإلهي عند نهر الأردن (لوقا 3: 22) بإسرءيل العبد المتألم لإشعيا (انظر لوقا 9: 35: صـوت من السحابة قائلاً: هذا هو بني المختار [أو الحبيب]، وإشعيا 42: 1: هو ذا عبدي الذي أعضده مختاري الذي سرت به نفسي). إنّ لوقا، إذ يرفض اقتراح بطرس، يعطي بدلاً من ذلك يسوع دور المنفذ شريعة موسى حوريب الذي أسنده ملاخي إلى إيليا، أي: مصالحة الأب السامري مع ابنه الـيهودي؛ موحّـدًا إسرءيل بالتغلب على انقسامات موسى السامرة وإيليا أورشليم: الجيلين الأكبر والأصغر، جيل الشيوخ والفتيان[18].

يشرح التراث الأكبر تشديد لوقا على الـد المنقول من موسى وإيليا إلى يسوع ومنه إلى التلاميذ. لقد أقام يسوع ابنه يايرس من بين الأموات، ما سمح للحكاية بأن تلتفت إلى ثيمة موت يسوع نفسه بوصـفه حدثـًا قياميـًا. رغم أن عرضي مرقس ومتى للتجلي الإلهي متماثلين تقريبـًا، إذ يختلفان أساسـًا في تقديمهما لبطرس، فإن لوقا يستكمل المشهد بثيمة انتصار الحياة على الموت. إنّ الخطاب حول التتلمذ [المريدية] يدعم الوظيفة الإيضاحيّة لحكايته. فالتقمص [تحوّل الهيئة] يأتي في أثناء الصلاة (لوقـا 9: 28-36). إذ تمّ تـبديل وجه يسوع وأصبحت ثيابه ذات لون أبيض ساطع. موسى وإيليا يتكلمان معه. في حين أن مرقس ومتى لا يذكران شيئـًا من صلاة يسوع ولا مما يناقشه موسى وإيليا ويسوع، يربط لوقا المشهد بحكايته الأكبر بإخبار جمهوره أنهم كانوا يتكلمون عن «خروجه» الذي «كـان عتـيدًا أن يكمله في أورشليم» (لوقا 9: 31) يردد تعليق لوقا الكتابي الضمني أقوال موسى، عـندما يلعب بالظلال الدلالية للستر الذي يُكشف، وعن غير العارف، ومع ذلك فهو شاهد. يردد تحول وجه يسوع صدى المشهد في سفر الخروج الذي يعقد فيه موسى سجالاً مع يهوه في القفر لأنه يـريد أن «يعـرف الرب ويجد نعمة في نظره» (الخروج 33: 13). هذا السجال يتطور مباشرةً إلى خطـاب حـول «وجه الرب» (الخروج 33: 12-34، 35). إنّ حضور يهوه في إسرءيل هو علامة نعمـته. إنه يسم اختلافهم عن كل الشعوب الأخرى في العالم. عندما يسأل موسى يهوه، في مشهد يُحال إلى مشهد قبله، أن يظهر له مجده (الخروج 33: 18)، يجد يهوه الطلب مستحيلاً:

فقال أجيز كل جودتي قدامك. وأنادي باسم يهوه قدامك. وأترأف على من أترأف وأرحم من أرحم. وقال لا تقدر أن ترى وجهي. لأنّ الإنسان لا يراني ويعيش (الخروج 33: 19-20).

تخـتم المجادلة بتسوية. موسى سيختبىء في شق في الصخرة حينما يمرّ مجد يهوه. يهوه سيحميه من الانكشاف بيده، بهذه الطريقة، التي تلائم القدرة البشرية على معرفة الماضي وليس المستقبل. لا يرى موسـى سـوى قفـا يهوه ويخرّ ساجدًا (الخروج 34: 5-8). من هذه التجربة، يتوصل موسى إلى استنتاج مذهل ذي أهمية في فهم إعادة استعمال لوقا هذه المجازات:

وقال إن وجدت نعمة في عينيك أيها السيد فليسِرْ السيّد في وسطنا. فإنه شعب صلب الرقبة. وأغفر إثمنا وخطيتنا واتخذنا ميراثـًا لك (الخروج 34: 9).

هـذا هـو الأساس لدور إيليا في مصالحة أجيال المستقبل (ملاخي 3: 22-24). في محاكاة لهذا التجلي الإلهي لموسى، يستعمل لوقا تقنيات الترديد من التجلي الإلهي لإيليا في حوريب (الملوك الأول 19). فالمسرحية المتواصلة، التي تطور سلاسل من التراث، بالكاد تُستنفد بالأمثلة المعطاة هنا. إنّ قصة الميـثاق (الخـروج 34)، عندما تجعل الميثاق علنيـًا، تردد الوصايا العشر لسفر الخروج (20) وسفر التثنية (5) وتعرض طبعتها الخاصّة من «الكلمات العشر» المكتوبة على ألواح من الحجر (الخروج 34: 10-28). عـندما يهبط موسى عن الجبل والألواح في يديه، يكون هو الغافل. فقد شع وجه موسى لأنـه تكـلم مـع الرب. إنّ الناس، مثل تلاميذ يسوع، يكونون خائفين. يتحدث موسى مع الناس ويعطـيهم كلمات يهوه، عندما تدرك القصة خاتمتها في وجه موسى محجوبـًا لحمايتهم من إشعاعه [إشراقه] (الخروج 34: 29-35). في سياق خطاب عن موت يسوع القادم، يستعمل إنجيل لوقا قصة تحـوّل الهيـئة لـيدخل مباشرةً إلى حكاية الصعود (أعمال 1: 8) في سلسلة انتقال المجد الإلهي عبر الأجـيال: مـن موسى وإيليا إلى يسوع، ومنه إلى التلاميذ. يوسع هذا المجد بكلمات الروح القدس القاعدة الخرافية لأجل نقل كلمات يهوه إلى إسرءيل. كما في القصص الأخرى من سلسلة إيليا، فإن الثيمة الطاغية هي انتصار الحياة على الموت: الموتيف الأكثر تعريفـًا لأسطورة الملكوت.

عـندما تطـور فكرة أوضح عن العالم الأدبي والفكري لنصوصنا، فإننا بحاجة لأن نناقش نظريتي الاسـتعارة والاتكال. إن سيرورة الإحالة [الإرجاع] الواعية غالبـًا لتراث من قبل تراث آخر تحتاج إلى وصـف مختلف. إذ لا ينبغي الكلام عن يسوع بوصفه موسى ثانيـًا، ولا ينبغي أن يفهم يوحنا ويسـوع ببسـاطة أكثر مما ينبغي بوصفهما إيليا **المنبعث من الموت**. فهذا يحول عنصرًا واضحـًا من الحبكة إلى توقعات مجتمع تنبع منه القصة. عندما يلعب يسوع أدوارًا مشتركة وقابلة للتبادل فيما بينها مع شخصيات أخرى لقصة وأنشودة قديمتين، يجوز لنا أيضـًا أن نفكر بالقصص ووظائفها على أنها قابلـة للمقارنة. يجوز فهم سفر عزرا أو الأناجيل بوصفها توراة أعيدت كتابتها أو كتابـًا أعيدت كتابته. فالشخصيات المتتابعة هم أبطال للثيمات المتتابعة في قصة متواصلة لا تنتهي. فقصة يسوع في

إنجيل لوقا، مثل قصة أيوب أو موسى، تتكلم إلينا حول العدالة والإنسانية والحياة أكثر مما تخبرنا حول أيّ من الأبطال القابلين للتبادل فيما بينهم غالبـًا لهذا النمط من الحكاية. هذه القضية سوف تشغلنا في كل مراحل دراستنا. فالمساهمة الخاصّة لتراث إيليا في بناء الأسطورة سوف، كما آمل، تتضح أكثر بإلقـاء نظرة مقتضبة مرة أخرى إلى قصص الولادة في إنجيل متّى، نظرًا لأنّ ولادة بطل تعرف الثيمة المركزية لسرديتها.

1/ 2/ 7) عمانوئيل والملكوت

إنّ الأسمـاء الإيحائـية التي تعرّف وظيفة شخصية القصة، شائعة في الحكاية الكتابية. هذه التقنية الخطابـية الإنشـائية تكون ضمنية عادةً وهي توجه تقدم الحكاية. فقبلئذٍ في قصة الجنة، على سبيل المثال، تعبر الشخصيتان الممثلتان لإسمي آدم وحواء (الإنسانية، والأم) عن دورهما في قصتهما، مثلما يعـبر اسمـا الابـنين الأولين، قايين (المخلوق) وهابيل (الندى، السديم، الذي يعكس الطبيعة الزائلة لحيواتـنا). يمكـن للإسم أيضـًا أن يصف دورًا محددًا تؤديه شخصية أو، كما هو الحال مع اسمي إسحق (الضحك) أو إسماعيل (الرب يسمع)، أسماء يمكن استعمالها لوصف حدث ذي أهمية فائقة. إن اسـم أبراهام [إبراهيم!] يعبر عن دوره كـ"أب لأمم كثيرة"، مثلما يعكس اسم إسرءيل ولع الأب المؤسس وقومه بالصراع مع إلههم. في سفر روث، تكشف أسماء الشخصيات المركزية، روث (الوفي) بُعـاز (القوة)، منظومة القيم التي تعمل فيها القصة. لهذه الأسماء الإيحائية وظيفة مشابهة في الأناجيل، وخصوصـًا في قصص الولادة التي تفتتح إنجيلي متى ولوقا.

يشرح الملاك ليوسف، في حلم، أن الطفلة مريم ستلد طفلاً يجب أن يُعطى الاسم الإيحائي يسوع (يشـوع = المخلـص). يشرح الملاك أنه «سيخلص شعبه من آثامه» (متى 1: 20-21). توضيحـًا لدور إيليا للطفل، يستشهد متّى بإشعيا لاسم إيحائي آخر. تصاغ قصته بناءً على فهمه النبوءة (إشعيا 7: 14) أن «عـذراء سـتحبل وستلد ابنـًا، سيكون اسمه عمانوئيل». يترجم متّى ذلك لجمهوره، «الرب معنا»، ويعتمد بقوة على تراث سفر الخروج (متى 1: 22-23؛ الخروج 3: 12). مع أن الطفل يدعـى يسوع، فإن الاسم الإيحائي يفعل فعله، مع ذلك. فالتعبير عن الحضور الإلهي على الأرض من خلال ما يدعوه متّى ملكوت السماء هو الدور الأول لشخصيته.

يستشهد متّى بمجاز الطفل عمانوئيل (الرب معنا) في سفر إشعيا. ففي إشعيا، يُوجد المجاز في نقد مفعـم بالسخرية للملك آحاز ملك يهوذا، الذي يهدده أعداؤه، ملوك إسرءيل ودمشق، وأورشليم (إشـعيا 7: 1-3؛ الملـوك الثاني 16: 1-20). يرسل يهوه إشعيا إلى آحاز ليطمئن الملك إلى أنهم لن ينجحوا[19]. يُرسل ابنه معه، الذي يحمل اسمه الإيحائي <شيآر ياشوب> (الباقون سيعودون)، كآية عـلى مسـتقبل إسرءيل. يصبح هذا لازمة متكررة مهيمنة في سفر إشعيا، يشير إلى عودة كل من

السـامرة وأورشـليم من السبي. لا ينبغي عليه أن يخاف ملك السامرة، لأنه في خلال خمسة وستين عامـًا، «سينكسر أفرايم حتى لا يكون شعبـًا» (إشعيا 7: 7-9).

الآيـة الثانـية تعطـي آحـاز، عـندما تستخدم شخصية طفل آخر لتوسيع رسالة ابن إشعيا، شيآرياشوب.

ولكن يعطيكم السيِّد نفسه آية. ها العذراء تحبل وتلد ابنـًا وتدعو اسمع عمانوئيل. زبدًا وعسلاً يأكل متى عرف أن يرفض الشر ويختار الخير. لأنه قبل أن يعرف الصبي أن يرفض الشر ويختار الخير تُخلى الأرض التي أنت خاشٍ من ملكيها (إشعيا 7: 14-16).

الطفـل عمانوئيل ليس النبوءة بل الآية، التي تؤكد التنبؤ بدمار السامرة ودمشق. إنّ ولادة طفل ثالـث لإكمـال النبوءة تضاعف آية الطفل الثاني، إبراز عمانوئيل النبوي للحضور الإلهي في الملك الآشـوري الذي سيأتي ليحول الأرض إلى صحراء. نام إشعيا مع النبية التي، مثل المرأة الفتية، تصبح حاملاً وتلد طفلاً يسميه يهوه:

فقال لي يهوه ادعُ اسمه <مهير شلال حاش بز> [الغنيمة تسرع، الطريدة تستعجل]. لأنه قبل أن يعرف الصبي أن يدعو يا أبي ويا أمي تُحمل ثروة دمشق وغنيمة السامرة قدام ملك آشور (إشعيا 8: 3-4).

يشبه هجوم ملك آشور بطوفان كبير سيصل من نهر الفرات مكتسحـًا كل شيء في الطريق إلى أورشليم، طوفان يبلغ العنق (إشعيا 8: 8). بصدى للمزمور (2)، يهزأ إشعيا من الأمم المهتاجة، التي تحـيك المؤامـرات ضد يهوه ومسيحه، «لأنّ الرب معنا» (إشعيا 8: 9-10؛ انظر المزامير 2: 1-6). يعطي يهوه إشعيا إرشادًا. بدلاً من الخوف من ملكي دمشق والسامرة، يكون إشعيا والأطفال (آيات وعجائـب) من رب الجيوش. فالإله الحي هو الذي ينبغي عليهم أن يخافوه. إنّ الملك الآشوري هو عمانوئيل الذي يجلب العدل (إشعيا 8: 11-20) عندما تؤكد أنشودة إشعيا يوم الحساب ضد السامرة ودمشق، فإنّ موتيف الحضور الإلهي، المرهوب، يعكس ويُحول إلى أنشودة سلام عندما يصبح الطفل آية الوعد. «الشعب السالك في الظلمة أبصر نورًا عظيمـًا». يستمرّ عمانوئيل في تقديم الآيات على حضـور الـرب، لكـن الآن على شكل بركة. يُعلن عن ولادة طفل آخر مع ذلك، ابن سيحكم بالحضـور الإلهـي على الأرض. سوف يسمى «عجيبـًا، مشيرًا، إلهـًا قديرًا، أبـًا أبديـًا وأمير السلام». إن ملكوت داود هذا لن تكون له نهاية، لكنه سيُدعم بالعدل والاستقامة (إشعيا 9: 1-6).

إنّ التحوّل الطوباوي من الحرب إلى سلام مسيحاني أبدي، الذي تعرضه أناشيد إشعيا للأطفال، يحـول يـوم الحسـاب إلى يوم البركة. يمتلك تطوير إشعيا التيمي لمثاله عن ملكوت السلام أرضية مشتركة مع الدور المثالي لمصالحة الأجيال، الذي يسنده ملاخي إلى إيليا القائد (ملاخي 3: 19-24). هذا التوازي مع ملاخي يُوحى به في أناشيد (ذاك اليوم)، يوم حساب يهوه. من جهة أولى: الدمار،

لكن من جهة أخرى: الخلاص. إن الباقين من إسرءيل، الذين نجوا من الآشوريين، لم يعودوا يمحضون ثقـتهم لأولئك الذي دمروهم. هذه البقية ستعود إلى يهوه بالحق (إشعيا 10: 20-21). يعتمد سفر إشعيا على الـاز السائد لإسرءيل الطفل من جيل إشعيا، الذي يكبر ليرى بالعينين ويسمع بأذنين من الفهم (إشعيا 6: 9-10)، فيصبح الطفل عمانوئيل الذي يختار الخير ويرفض الشر (إشعيا 7: 16).

إنّ مجـاز إشـعيا هام لفهم المعاني الضمنّية لأحجية عمانوئيل، المحولة الآن إلى متّى. بالاستشهاد بإشـعيا يسـتعمل متّى الاقتباس، ليس فقط لأن «المرأة الصغيرة» (باليونانّية: العذراء) تلائم مطالبة حبكـته بقصـة ولادة بطل، ما يردد على نحو واضح صدى قصتي موسى وشمشون، بل أيضـًا لأنّ الإحالة تساعد في تعريف الدور الذي يلعبه يسوع في قصة متّى. إنه سيتغلب على الصراع الكبير بين "الآباء" و"الأبناء"، تقسيم مملكة سليمان بانفصال مملكتي السامرة ويهوذا.

لـيس معنى ذلك أن متّى يخطىء قراءة إشعيا، معتقدًا أنّه قد تنبأ بمخلّص قادم، يماهيه بيسوع. إنّ الاسم الإيحائي عمانوئيل بالأحرى يدل على الدور الذي يُعطى ليسوع لكي يؤديه في قصة متّى. إنّ الدور الطوباوي لداود ومملكة سلامه هو الذي سيلعبه لأجل جيله، أي أنه سيكون عمانوئيل في قصة الإنجـيل: شخصية «للإرشاد والشهادة». كما في حكاية إشعيا، يسم عمانوئيل الأحداث في حكاية مـتّى بأحجـية الحضـور الإلهي. ففي سفر إشعيا، كما في يوم الحساب يكون معنى (الرب معنا) ملتبسـًا على نحو ملحوظ. إنه يتناوب بين اليوم الكارثي للحساب، الذي يجلب الدمار ويوم البركة، عودة الباقين. إنّ كلاً من عمانوئيل وأطفال إشعيا هم «آيات وعجائب» من حضور يهوه، تستحضر يـوم حسابه. إنّ الذين يخافون الرب لا حاجة بهم لأن يخافوا الحساب (إشعيا 8: 12-13). إنّ تحويل مـتى هذا الدور إلى قصته يشكل ثيمة مركزية لسرديته. فالطفل هو آية يوم الحساب، عندما يكون «الـرب معنا» (متّى 1: 23) للخير أو للشر، للدمار أو للخلاص. في حين أن تبشير يوحنا في القفر (متّى 3: 1-3) سوف يدعو الناس إلى التوبة وغفران المصالحة، فإنّ مضاعفة الأسماء الإيحائّية في قصة ولادة يسـوع تسمح لمتى بأن يفسر يسوع (المخلص) بأنه عمانوئيل البركة. إنه يشوع، محارب يهوه وراعي شعبه.

إنّ السـجال الكاثوليكي-البروتستانتي القديم حول التفريق بين استعمال متّى الطبعة اليونانّية من سـفر إشعيا، التي استخدمت كلمة (عذراء/ Parthenos) لوصف والدة الطفل، بدلاً من كلمة (امرأة صغيرة) بالعبرانية الأقل دقة [هذا السجال] ليس مفيدًا. فلا الوصف الخاص للأم الذي تكفله السردية ولا الـ لة الإلهية للطفل هما نقطة خلاف في قصة متّى. تفسر إسطورة ولادة بطل، مع موتيف الحمل الإعجـازي، مجيء الملكوت الذي تعلن الولادة البطولية تدشينه. إن وظيفة الحمل الإعجازي، الذي يقلب العقم [العقر] لأي سبب كان، تحدد التدخل الإلهي، سواء استعمل الموتيف الخاص للعذراء أو

لا. هذا عنصر صغير من عناصر الخطابة. إنه يمنح الفرصة لإعكاس المصير والحظ، الذي يتحقق بسبب معانـاة وتوق مجتمع بكامله. فالفتاة الصغيرة، أو العذراء، من دون قصة معاناة خاصّة بها، لا تمتلك حكاية خاصّة بها، مثلما تمتلك روث. إنها تمارس دورًا مساندًا. في **الكتاب** توصف الأمهات على نحو مخـتلف. فقد تكون الأم عذراء، سواء مجازية أم حقيقية، كما مريم، مثل «ابنة أورشليم» أو «عذراء صهيون» أو «إسرءيل» (متى 1: 18؛ لوقا 1: 27-28، إرميا 31: 21؛ المراثي 2: 13، عاموس 5: 2). يرمـز إلى الإعجـازي أيضـًا في دور المرأة الكهلة، العاقر ويمكن أن يأخذ دورها أيضـًا زوجان فاضـلان مثل إليصابت وزكريا (لوقا 1: 18) أو، يظهران الضيافة الإلهية للغريب، كما يفعل أبراهام [إبراهـيم!] وسارة أو المرأة الغنية وزوجها في قصة أليشاع (التكوين 18: 1، 11؛ 21: 2 -6؛ الملوك الثاني 4: 8-17). يمكن أن تكون والدة الطفل أيضـًا امرأة عاقر مثل راحيل وحنة أو تكون زوجة، تلتقي بملاك وحدها على انفراد كما تفعل زوجة منوح (التكوين 29: 15؛ انظر صموئيل الأول 1: 5 -6؛ القضاة 13: 2). يمكن أن تكون مثل ليئة، متزوجة من رجل لا يحبها (التكوين 29: 31-32). في بعض القصص، يحمل دور الأم معاني إضافية خرافية، مثل حواء، أم كل الأحياء (التكوين 3: 20؛ 4: 1)[20]. يتم توريط الآلهة أو رسلهم بشكل نموذجي كآباء في حالات الحمل والولادة. هؤلاء الأطفال يرمزون إلى الحضور الإلهي في القصة.

تعيد قصة متّى استعمال بضعة موتيفات أقدم منها، مثل الزوج الغافل في قصة شمشون (القضاة 13)، وعذراء الميثاق الجديد لإرميا (إرميا 31: 21) وعمانوئيل الطفل الذي يردد ابن إشعيا الخاص، **شيآر ياشوب** (البقية التائبة)، الذي يولد من جديد بوصفه إسرءيل الجديد بعد معاناته في السبي.

بوضـع رؤيـة إشعيا الطوباوية لإسرءيل الجديد كسياق له، يبدأ متّى قصة الولادة وسط الشائعة والأحجية. إنّ مريم قد وجدها الروح القدس مع طفل قبل أن تلتقي وزوجها. يوسف لا يفهم ويزمع تطلـيقها. مـع ذلك فإنّ عدم فهم يوسف يُحل سريعـًا. خلافـًا لجيل إشعيا، فإنّ يوسف، مثل التلامـيذ، يفترض به أن يفهم في الأحلام، تقدمه أسرار الملكوت بدوره الحارس للطفل. هذا صدى مـرهف لولادة شمشون المشابهة، الذي زار أمه وهي حبلى به، ملاكُ يهوه، «عندما لم يكن زوجها، منوح، معها». يشفق مؤلف سفر القضاة قليلاً على الزوج أو زوجته في طبعته الهزلية من ولادة بطل. يتاح للجمهور أن يضحك على التوقعات الغافلة للزوج التقي وزوجته الأقل تقوى. يسمع الزوج من زوجته عن رجل قد جاء «بوجه ملاك الرب ومرعب جدًا»، ليعطي زوجته ولدًا. يصلي إلى يهوه أن يرسله مرة أخرى «ليعلمنا ما الذي سنفعله بالصبي الذي سيولد» (القضاة 13: 6). عندما يزور هذا الرجل أو الملاك مرة أخرى، يسأل الزوج مزيدًا. وتكشف تعابيره الملطفة عن حضور إلهي مخفي عن جهلـه «عند مجيء كلامك، ماذا يكون حكم الصبي» (القضاة 13: 12)؟. إنّ السارد، وقد تلاعب بجهل مَنُوَح، يأسر الجمهور بالمفاجأة. فردًا على السؤال الثالث لمنوح، «ما اسمك؟» (القضاة 13: 18

)، يعطـي الملاك أحد الأسماء الإلهية لعمانوئيل الطفل في سفر إشعيا: «عجيب» (القضاة 13: 19 = إشـعيا 9: 5) ويخـتفي في لهب المذبح. ينذر الطفلَ شمشون إلى الرب «من رحم أمه» يوجهه الروح القـدس، **نذيرًا** «من الولادة إلى يوم موته» (القضاة 13: 7). هذا الدور يشترك به أيضـًا صموئيل في قصة ولادته (صموئيل الأول 2). في إنجيل متى، تحدد الثيمة مدينة الناصرة بوصفها موطن يسوع بعد نفـيه في مصـر: «وأتـى وسـكن في مدينة يقال لها ناصرة، لكي يتم ما قيل بالأنبياء إنه سيدعى ناصريـًا» (متّى 2: 23).

يـبني مـتّى دومـًا على مثل هذه الأنماط والثيمات الكتابية. فكونه قد حدد بيت لحم مكانـًا لولادة داود وبالتالي مكانـًا لولادة يسوع (متّى 2: 1)، يجلبه إلى الناصرة، بطريقة شمشون وصموئيل بوصـفه نذيرًا، منذورًا إلى الرب. هذه الرحلة يتم تسليط الضوء عليها أيضـًا في افتتاح أحد أناشيد عمانوئيل إشعيا الأخيرة: «يخرج قضيب من جذع يسى وينبت غصن من جذوره» (إشعيا 11: 1). إن مـتّى لا يجمـع نبوءات العهد القديم التي تلائم حياة يسوع؛ ولا يعثر على نصوص برهانية سهلة لإثـبات الحقـيقة التاريخية لقصته. فقصته هي شرح لما يدور حوله نشيد إشعيا كما يفهمه: (قضاء جديـد) يُـنفذ بروح الحكمة والفهم والمعرفة. إنه يتغنى بملك مثالي يقضي بالعدل للمساكين ويحكم بالإنصاف للبائسين ويضرب الأشرار والمنافقين (إشعيا 11: 4-5 = أيوب 29: 12-17). يقدم مركز أنشـودة جذر يسى رؤية إشعيا الطوباوية، إعكاس المصير، (شالوم [سلام]) النقوش الملكية الشرق أدنوية القديمة، المركزة على موتيف الملك بوصفه راعيـًا:

> **فيسكن الذئب مع الخروف ويربض النمر مع الجدي والعجل والشبل والمسمن معـًا وصبي صغير يسوقها. والبقرة والدبة ترعيان. تربض أولادهما معـًا والأسد كالبقر يأكل تبنـًا. ويلعب الرضيع على سرب الصل ويمد الفطيم يده على حجر الأفعوان (إشعيا 11: 6-8).**

إنّ شخصـية الشخص التاريخي الذي يعلن مجيء ملكوت الرب في جيله من الصعب أن تنجو من إدراك تورط المؤلف في خطاب تناصي. فهناك شخصيتا يوحنا ويسوع اللتان تعكسان ليس الأحداث في حـيوات الأفراد بل شخصيات أخرى من التراث، مثل موسى وإيليا وأليشاع. هذا اليسوع ينقح حكايات أسفار الخروج وتثنيه الاشتراع والملوك الأول والثاني وملاخي، التي تقرأ كلها في ضوء سفر إشـعيا. إنّ خطـوط حـبكات الأناجيل بالكاد تصف الأحداث أو المعتقدات أو حتى الفهم الذاتي لمؤلفـيها. فهـي وحدهـا لا تعطينا إمكانية الوصول المباشر إلى التاريخ. إنّ ذكر نبوءة عودة إيليا وتفسيرها تقنية أدبية يمكن أن تؤثر في توقعات قارئ مفترض. يمكن في نهاية المطاف حتى إن تؤثر في الـ ـتمع الذي ينتمي إليه القارئ، لكنها لا تعكس بشكل واضح توقعات من يستشهد بها ويفسرها. يمنح تراث إيليا الأناجيل قُرّاءَها إمكانية الوصول إلى العالم الفكري لليهودية ويبقى ضمن ذاك العالم. فـالأدوار السردية التي يؤديها يوحنا ويسوع موجودة منذ زمن طويل في التراث الأدبي اليهودي. إنّ

إنشـاء الأناجيل لا يمكن اقتفاؤه على أساس الأدوار المسرحية المختلفة التي يؤديها يوحنا أو يسوع. يمارس أبراهام [إبراهيم!] في قصصه بشكل مماثل دورًا جديدًا في كل قصة يدخلها. فاللاّزمة المتكررة لأبـراهام [إبراهـيم!] الهـائم فوق الأرض، والذي يبني المذبح تلو الآخر إنما تربط الأدوار العديدة لأبراهام [إبراهيم!] مع بعضها بعضـًا بوصفها دورًا واحدًا[21]. إنّ دور يسوع كمجترح للمعجزات والثـيمات المتصلة بقصص المعجزات تكاد تكون غير قابلة للتوفيق مع الأدوار والثيمات الأخرى. في الحقيقة، تعلن قصص التعاليم عن حكم [قضاء] متعالٍ تشرحه قصص المعجزات. هذا الدور القيامي لقاضـي الملكـوت، الذي يبدل مصير الأمير والفقير كما مصير الأخيار والأشرار، هو مجاز، يدخل المتعالي إلى القصة. تقوم قصص المعجزات، خصوصـًا تلك التي تعالج إنتاج الطعام وقدرة النبي على الحـياة والموت، بوظيفتها الأولى كمشروحات لقدرة الرب الحي على إعكاس المصير البشري وتلعب دور القاضـي في إحـلال الـبركة واللعنة. فيسوع، الشافي ومجترح المعجزات، ينبغي ألا يُفصل عن الثـيمات القيامـيّة بشكل أوضح مما يفصل يسوع المعلم. لا يوجد مؤلف من القرن الأول الميلادي ابتكر هذه الأدوار. ولا ابتدع الشخصيات التي تحملها في قصصه. إنّ من يرغب في فصل وتمييز مثل هـذه الأدوار تاريخـيـًا يحتاج لأن يبدأ بزمن أقدم من الأناجيل بكثير. فاختلاق الأناجيل استغرق إعداده طويلاً. ليس هناك من مؤلف ذو جدارة، ولوقا هو راوي قصة موهوب بشكل استثنائي، قد كتب بعيدًا عن مجتمع أدبي وتراث مشترك.

1/ 3) الأبناء والملكوت

1/ 3/ 1) إعكاس المصير وآيات الملكوت

بتقديم يسوع في شخصية الفلاح-الفيلسوف، يضع فهم كرُسان للملكوت الذي يُعلن عنه يسوع كل الإنسانية تحت القضاء الإلهي. فبدلاً من الاحتلال الروماني، يكون الملكوت الذي بشر به يسوع هـو حكم المضطهدين: الفقراء، الغرباء، وخصوصـًا الأبناء[1]. إنّ كرُسان وحلقة يسوع المكتفين بمجـرد الاقتـناع بأنّ يسوع فكّر وعلّم ذلك إنما يتجاهلون معناه. ما الذي في الأبناء أو الفقراء أو الغـرباء يجعلهم مثاليين كآيات للملكوت؟. لماذا يكون من المستحيل تضمين الأغنياء في الملكوت؟. لمـاذا لا يمكـن تضـمين البالغين مع أولادهم؟. لماذا لا يكون اليهود جنبـًا إلى جنب مع الرومان والسـامريين؟. لماذا لا يكون الأزواج مع الأرامل والأيتام؟. إن قراءة القصة على أنها تعكس ببساطة الصـراعات التاريخيّة لفلسطين القرن الأول [ميلادي] وماذا قال يسوع في ذاك السياق، خصوصـًا عندما نعرف القليل جدًا عن هذه الصراعات، تغمض النصوص أكثر بكثير مما توضحها.

يقـدم مـرقس قصـص معجزاته في سلاسل سردية قصيرة محكمة الوصل. تُقدم اثنتان من هذه السلاسـل بالتتابع بين مشهدين نموذجيين، يقدمان يسوع بسلطته على البحر وغناه بالبركة الإلهية. السلسـلة الأولى توضـع بـين حكايتي تسكين العاصفة (مرقس 4: 35-41) وإطعام الخمسة آلاف (مرقس 6: 33-44). أما الثانية فترد بين المشي على الماء (مرقس 6: 45-52) وإطعام الأربعة آلاف. (مرقس 8: 1-10).

إنّ دمج مشاهد المعجزات في سردية واحدة هو ضروري لفهم وظيفة هذه السلسلة المزدوجة. إنها تتخذ منطلقها في الإصحاح (4) في ختام مجموعة مماثلة من الأمثولات حول الملكوت (مرقس 4: 33). كانـت هذه بحد ذاتها قد بدأت في مشهد وعظ فيه يسوع بالأمثولات، وهو جالس في قارب في الـبحر (مرقس 4: 1-2). فيما هو وحده مع الاثني عشر، الذين تكلم عن إرسالهم إلى الناس، يُسند إلـيهم دورًا كـان أول مـن أدّاه هو إشعيا، الذي رأى ملكوت السماء (مرقس 4: 10)، مع يهوه جالسـًا على عرشه. فيرتعب. لقد رأى الملك، رب الجيوش، ولا بد أن يموت؛ لأنه «إنسان نجس

الشـفتين، ساكن بين شعب نجس الشفتين». يقوم سرافيم بتطهير شفتيه بجمرة فتغتفر ذنوب إشعيا (إشعيا 6: 1، 5-7). بما أنه الآن رسول جديد، يرسله يهوه:

فقال اذهب وقل لهذا الشعب اسمعوا سمعـًا ولا تفهموا وأبصروا إبصارًا ولا تعرفوا. غلّظ قلب هذا الشعب وثقّل أذنيه واطمس عينيه لئلا يبصر بعينيه ويسمع بأذنيه ويفهم بقلبه ويرجع فيشفى (إشعيا 6: 9-10).

في حين تمتد قصة إشعيا إلى ثيمات مشهورة كالنفي، والبقية الناجية والقرمة الميتة التي تصبح بذرة مقدّسـة، فـإن تنقيح مرقس لإشعيا يسير في اتجاه مختلف وينسحب على الموتيفين المتناقضين للنجس والمقـدس. إنـه يتلاعـب على نحو تكمي بثيمة الفهم. مثل إشعيا، الذي رأى ملكه الإلهي، يمتلك التلامـيذ «أسرار ملكوت الرب». أما الذين هم من خارج فبالأمثال [الأمثولات]. إنهم جيل إشعيا بشـفتيه النجستين. إنهم يرون ويسمعون لكن لا يسمح لهم أن يدركوا أو يفهموا «لئلا يتوبوا وتغفر خطاياهم». إن أمثولة وأحجية إشعيا هما ما يحتاج التلاميذ إلى فهمه (مرقس 4: 11-13).

يستمر النص مع أمثولات أخرى عن الملكوت: الزارع (مرقس 4: 14-20)، السراج (مرقس 4: 21-25)؛ الـبذرة المنثورة (مرقس 4: 26-29) وحبة الخردل (مرقس 4: 30-32). كل شيء بالأمثولات، بالأحجـيات «حسبما كانوا يستطيعون أن يسمعوا» (مرقس 4: 33). يعود مرقس إلى ثيمة التلاميذ الذيـن يتعلمون، التي تتناقض مع انعدام الفهم القاسي لدى الناس. «ومن دون مثل [أمثولة] لم يكـلمهم. وأما على انفراد فكان يفسر لتلاميذه كل شيء» (مرقس 4: 34). تبدأ السلسلة المزدوجة من المعجزات، مرددة آيات الملكوت وسلطانه على الخليقة: من السلطة على البحر إلى إطعام الآلاف ثم تـتكرر مرة أخرى. ُتوجه ثيمة الملكوت بلطف باللاّزمة المتكررة المتسعة للفهم وعدم الفهم. لقد بـدأت بمضايقة يسوع الاستفزازية لتلاميذه، الذين شرح لهم كل شيء: «ما بالكم خائفين هكذا. كيف لا إيمان لكم» (مرقس 4: 40). تختم السلسلة المزدوجة الأولى بيسوع يمشي على الماء. إنه، إذ يدخـل إلى قارب التلاميذ، يتحكم بالرياح (مرقس 6: 51). يقدم الصوت الساخر للمؤلف التلاميذ مع انعدام الفهم لديهم، الذي لعبه قبلئذٍ جيل إيليا وفرعون سفر الخروج: «وتعجبوا في أنفسهم جدًا. لأنهم لم يفهموا بالأرغفة إذ كانت قلوبهم غليظة» (مرقس 6: 52؛ انظر الخروج 6: 30-7، 13) تختم السلسلة عندما يعود مرقس إلى ثيمة التلاميذ. ينضم يسوع إليهم في القارب مرة ثالثة. لا يتبقى سوى رغيف واحد من الخبز.

الغرض من ترديد مرقس ليس جعل يسوع موسى جديدًا أو إشعيا جديدًا. فمرقس ليس مهتمـًا بشخصـية يسوع بقدر اهتمامه بالتلاميذ وفهمهم. إنّ افتقارهم إلى الفهم والإدراك يردد صدى قصة الكتاب عن الجهل الذي لا ينتهي في وجه التنوير، وهي ثيمة تستمر في قصة التقمص [تغير الهيئة] وما

بعدهـا. عـلى نحوٍ نادر وعابر فقط، كما في اعتراف بطرس أن يسوع هو المسيح (مرقس 8: 29)، يسمح مرقس للتلاميذ بأن يتملصوا من دور المغفل هذا أثناء تعليمهم.

لابـد أن يتسـاءل المرء ما إذا كان التنوير ليس مقصورًا في الحقيقة على جيل قُراء مرقس. هذه الدعـوة الطاغـية إلى فهـم القصة كأمثولة، التي يؤيدها مجاز جيل إشعيا (إشعيا 6: 9-10) تتجاوز السجال المنمط المقولب البسيط بين الحق والباطل، بين الحكماء والبسطاء. يعتمد مرقس على منظومة رمـوز راسـخة جـيدًا لتعزيز سجال ضمن اليهودية يسعى إلى تعريف تقواها، وأخلاقياتها وقيمها تعـريفـًا نقديـًـا. لدى دراسة ثيمة الفهم أو عدم الفهم والأمثولات حول الملكوت، نحتاج إلى ملاحظـة أنّ الذيـن يُمنحون العيون ليبصروا والآذان ليسمعوا هم نوع خاص من البشر. في العالم الحقـيقي يمكـن أن يكونـوا منبوذين أو مهملين: الأبناء، الفقراء، المرضى والنجسين. إذا لم يكن بالإمكان تجاهلهم، فإنهم يقفون على هامش هموم التقوى: الأجانب، الغرباء، وحتى الأعداء. هذا مثير للاهتمام، ويجب أن نسأل لماذا ذلك كذلك؟.

في صميم سلسلة قصص المعجزات، يقدم مرقس خطابـًا حول الصحة. إنه يراوح من الرد على شكوى حول أيدي التلاميذ المتسخة إلى جدال حول الفرق بين النجاسة الطقسية والأخلاقية. مثلما يحـرض سفر أيوب براءة أيوب ضد كاريكاتور التقوى الذي يطلقه أصدقاؤه الثلاثة، تحرض مناقشة مرقس كاريكاتور (تقليد الشيوخ) ضد مطالبة الكتاب ب«أكرم أباك وأمك» (مرقس 7: 1-23). في خطـاب مـرقس عن الطهارة، تقوم قصص الشفاء بوظيفتها كآيات للملكوت إذ يتم تضمين أربعة ارتـباطات مـتحولة لكنها متفاعلة. يُقدم الانقسام بين طاهر أو نجس. إنّ افتقار كل إسرءيل إلى الطهـارة يمنعه من أن يصبح الشعب المقدس الذي يطالب به ميثاق موسى. يجب على المرء أن يفصل المقدس عن غير المقدس، أو، بشكل مرادف، الطاهر عن النجس (اللاويين 10: 10؛ المزامير 89: 5-6؛ إسدراس 8: 70). الهدف هو أن يصبح الشعب المقدس مخلصـًا للتقليد (التثنية 26: 19، إشعيا 62: 2)، كل البشرية يمكن أن تعود إلى دورها بوصفها صورة الرب، المباركة والمقدسة منذ الخلق (التكوين 1: 28؛ انظـر 2: 3). هذه العودة الطوباوية والإعكاس التقي هما ما يميز الطهارة والقداسة بوصفهما آيتين للملكوت. فإطاعة الشريعة تصبح في النهاية ممكنة (يشوع 24: 19). تشكل قصص الإشفاء في إنجـيل مـرقس قصص معجزات يسوع كأمثولة[2] وتعتمد على ثيمة تطهير وتطهر إسرءيل. جوهر التفريق بين الطاهر والنجس متجذر في التحريم [التابو]. ذي الأساس اللاّهوتي لخلط المقدس بالمدّنس؛ الأحياء بالأموات؛ كل ما هو إلهي أو متعالٍ بالفاني والزائل. يشمل الـاز في التراث الكتابي كل ما هو مخـتل الـتوازن، العناصـر المختلطة التي لا تتفق مع بعضها بعضـًا وتشوهات جسدية كالعميان والعرجان، إضافة إلى التشوهات الأخلاقية كالعصيان، أو الارتداد عن الدين. إنّ إعكاسات الملكوت الإيجابيّة للمصير تستحضرها بشكل متكرر معجزة، تقلب النجس إلى طاهر واللامقدس إلى مقدس.

ثمـة أربـع حكايات متصلة تقدم يسوع وهو يشفي شخصـًا ممسوسـًا من «روح نجس»[3]. القصة الأولى تجري أحداثها في يوم السبت في الكنيس وتفتتح ثيمة يسوع الذي يعلّم بسلطة. «على الفور»، هناك في الكنيس، تميّز الروح النجسة يسوعـًا بوصفه «قدوس الرب». يسأل ما إذا كان قد جـاء لـيهلكهم ردًا على ذلك. يظهر «القدوس سيدًا على اللامقدس. يقوم يسوع بإسكات الروح ويأمره بالخروج منه. إنّ صرخة الافتراق تؤكد سلطة الملكوت على الأنجاس (مرقس 1: 23-28).

في الحكاية الثانية يلاقيه مجنون، يرمز إلى غير الطاهرين، الذين يسكنون بين القبور مع روح نجس. إنه يصرخ ليل نهار ويؤذي نفسه بالحجارة، لكن لا أحد يستطيع أن يقيده، حتى بالسلاسل (مرقس 5 : 1-20؛ متّى 8: 28-34). مرة أخرى، يتم تأكيد فورية التعرّف على الروح: «فلما رأى يسوع من بعـيد ركض وسجد له» (مرقس 5: 6). يتوسل الروح ألا يتم إبعاده عن المنطقة، بل إلى قطيع كبير مـن الخـنازير، حـوالي ألفين منها، التي تندفع من ثم إلى البحر. تختم القصة على الناس يسمعون، يصبحون خائفين ويطلبون من القدوس أن يغادر المنطقة[4].

الحكايـة الثالثة تعرض نسخة أبسط من قصة متّى عن ابنة المرأة الكنعانية (متى 15: 20-28). في كل من متّى ومرقس، تشرح القصة ما الذي يجعل الشخص طاهرًا أو نجسـًا (متى 15: 19؛ مرقس 7 : 23). في حكايـة مرقس يدخل يسوع منطقة صور وصيدا و«في الحال» تأتي إليه امرأة يونانية مع ابنـتها. إنـها مبتلـية بروح نجس تحتاج لإخراجه (مرقس 7: 24-30). يرفض يسوع أن يساعدها. بالنسـبة لمـرقس، إنّ جواب المرأة كأجنبية على رفض يسوع المحمل بالمجاز هو ما يحول القصة. إنه يحـافظ على توازن دقيق بين صحة عدم رمي خبز الأطفال إلى الكلاب، ومنظور الكلاب للحق في كسر الخبز المرمية، تتبع القصة بالصُم يسمعون والخرس يتكلمون (مرقس 7: 32-37).

القصة الرابعة عن الأرواح النجسة (مرقس 9: 14-29). هي تنويع على هذا الحدث. إنها توضع في إطـار مناقشة بين يسوع وبطرس ويوحنا حول دور المصالحة لإيليا (مرقس 9: 9-12). عندما يأتي الـثلاثة إلى التلاميذ، فإن سجالاً كبيرًا يلف حشودًا وكتبة يتجادلون حول رجل تملكه روح أبكم لا يستطيع التلاميذ شفاءه. إنّ توبيخ يسوع المتشاجرين كونهم ينتمون إلى الجيل غير المؤمن لإشعيا يلائم المناقشـة السـابقة لمصـالحة إيليا أيضـًا. فالشجار وعجز التلاميذ عن التغلب على الروح النجس يفسـران غـياب الملكوت. إذا تصالحت أجيال إسرءيل سينقلب قدر الصم والعميان. عندما يُحضر الصبي إلى يسوع، فإن الروح سرعان ما يتعرف عليه فورًا. عندما يطلب والد الصبي العون «إن كان يستطيع»، فإن رد يسوع يتوقف على الشرط الذي يضمره الطلب: «كل شيء ممكن للمؤمن». إن إيمان الأب يتجاوب بنفس فورية التعرّف على الروح. «أؤمن يا سيد فَأَعِنْ عدم إيماني». إنّ مرقس، وقد فسّر سلطة الإيمان على الأرواح النجسة، يتحول إلى عجز التلاميذ كشافيين. مثل هذا الروح لا

يمكـن إخـراجه إلاّ بالصلاة. إنّ الفورية، والتعرف وسلطة يسوع على الأنجاس، هي بمثابة عناصر التوازن المتباين بين طهارة يسوع ونجاسة الأرواح.

تبقى معجزات مطهّرة أخرى تعتمد على نفس هذا التوازن الدقيق لدور يسوع بوصفه خصمـًا رهيـبـًا لأرواح النجاسـة. فالأبرص يرجوه: يتضرع إليه: «إن أردتَ تقدر أن تطهرني». يجيب يسوع بقبول شرط طلب الرجل بحذافيره: «أريد فأطهر» (مرقس 1: 40-44). يشفى الأبرص لأن يسـوع قد تحنن ويريد ذلك. في ثيمة المصالحة، في الإنجيل، مع قصص تطهير إسرءيل بطرد الأرواح النجسـة والأمـراض والشروط التي تعتبر نجسة، يأخذ يسوع دور المصالحة، عندما تشرح القصص عصـيان وتمرّد الكاهن والهيكل في تراث من السرد متجذر في قصص أصل الكهنوت العالي لهارون وعالي (اللاويين 10؛ العدد 25؛ صموئيل الأول 2: 27-36؛ 3: 11-14؛ الملوك الأول 2: 27، 35)[5].

تسـتمر هذه الخطابة اللطيفة للتوازن عندما يشفي يسوع امرأة من الناعور (النزيف الشديد). إنّ شخصـًا نجسـًا، شخصـًا ما لا يمكن لمسه، يلمس ثياب يسوع (مرقس 5: 25-34) وهذا ما يسـحب منه القدرة التي تجعلها بصحة جيدة. [وهو] موتيف بسيط، يمجد الإيمان، يُردد في الغلاف السـردي للحدث حول ابنة يايريس. يطغى إيمان الأب على خوفه من الموت، مع أنّ الفتاة تستلقي ميتة وبالتالي فهي نجسة. يؤكد يسوع أنها نائمة ويأخذها من يدها كبرهان (مرقس 5: 21-43). هذه الخاتمـة تردد صدى الطريقة التي يجعل مرقس بها يسوعـًا يشفي أم شيمون من الحمى. إنه أيضـًا يأخذهـا من يدها (مرقس 1: 29-31). في طبعة متّى من هذا الحدث القصير، تُستعمل الحمى كرمز لمعاناة إسرءيل. في نشيد إشعيا، الذي يستشهد به متّى، فإن قصة تاريخ ومعاناة إسرءيل يُرددها عبد يهـوه، الذي «حمل أحزاننا وتحمل أوجاعنا» (إشعيا 53: 4). يستعمل مرقس كلاً من قصة الإنجيل وإشارتنا إلى إشعيا كناية عن دور إيليا في المصالحة من خلال حمل آثام إسرءيل (متى 8: 17، بطرس 2 : 24 = إشعيا 53: 55!).

إنّ نشيد إشعيا، الذي يستشهد به متّى، يستعمل مجاز المرض والمعاناة كعقاب أو تأديب من الرب ليربي إسرءيل ويوصل جيلاً جديدًا إلى الفهم. فموتيف الحمى في قصتنا يبدو أنه يبقي مجمل الخطاب حـول المعانـاة ضمنيـًا. عندما يجادل أيوب، على سبيل المثال، بأن انعدام شفقة يهوه تجاه معاناته (جلده صار أسود وجسده منهك بالحمى) تناقض دموع أيوب نفسه التي ذرفها على المعتلين، مثلما يتناقض أيضـًا مع الأسى الذي عاناه لأجل المساكين (أيوب 30: 24-31)، فإنه لا يفهم مع ذلك أن التنور يأتي من خلال المعاناة الموجهة لتعليمه التواضع (أيوب 33: 14-18).

إن دور حكايات المعجزات هو تحقيق الفهم، إيضاح أنّ ملكوت الرب يعكس قدر المساكين. ذاك هو الفهم. يُربط اهتمام مرقس باستعمال قصة أم شيمون باللآزمة المتكررة لتطهير إسرءيل. في قصص الخماسـيّة عن الجيل الأول الذي يتيه في الصحراء، فإنّ الحمى، مثل البرص، تجعل البشر نجسين، ما يتطلـب عـزلهم عـن قداسة يهوه. يستعمل موتيف الحمى لبسط الظل الداكن الأول لرفض قدوم إسرءيل، «الرعب المفاجىء» الذي سيصيب الأمة بكاملها:

لكن إن لم تسمعوا لي ولم تعملوا كل هذه الوصايا. وإن رفضتم فرائضي وكرهت أنفسكم أحكامي فما عملتم كل وصاياي بل نكثتم ميثاقي. فإني أعمل هذه بكم. أسلّط عليكم رعبـًا وسلاً وحمى تفني العينين وتتلف النفس وتزرعون باطلاً زرعكم فيأكله أعداؤكم (اللاّويين 26: 14-16).

يقتضـي المـبدأ الثيمي للرد بالمثل الذي يطغى على التراث أن يرفضهم يهوه مثلما رفضوه كل الـ ازات تستحضر نجاسة لا يمكن التطهير منها:

يرسل يهوه عليك اللعن والاضطراب والزجر في كل ما تمتد إليه يدك لتعمله حتى تهلك وتفنى سريعـًا من أجل سوء أفعالك إذ تركتني. يلصق بك يهوه الوباء حتى يبيدك عن الأرض التي أنت داخل إليها لكي تمتلكها. يضربك يهوه بالسل والحمى والبرداء والالتهاب والجفاف واللفح والذبول فتتبعك حتى تفنيك. وتكون سماؤك التي فوق رأسك نحاسـًا والأرض التي تحتك حديدًا. ويجعل يهوه مطر أرضك غبارًا وترابـًا يـ ل عليك من السماء حتى تهلك. يجعلك يهوه منهزمـًا أمام أعدائك. في طريق واحدة تخرج عليهم وفي سبع طرق تهرب أمامهم وتكون قلقـًا في ممالك الأرض جميعها (التثنية 28: 20-25).

إنّ قصص إشفاء العرجان والعميان في إنجيل مرقس (مرقس 2:2-21؛ 10: 46-52) مستمدة من نفـس تيار التراث هذا. فما يخص سفر اللاويين، (العميان والعرجان) هم كناية جماعية عن الذين لا يسـمح لهـم بالاقـتراب من يهوه. هؤلاء المعاقون لا يمكن أن يكونوا كهنة، أو يأتوا قرب الستار [يترهبوا] أو يدنوا من المذبح. إنم نجسون. إنم يدنسون المقام الذي يجعله يهوه مقدسـًا (اللاّويين 21: 17-23).

يشـكل تراث سفر اللاّويين للطهارة العبادية مشكلة أساس في فهم الرب، الذي يعرف نفسه، انسـجامـًا مـع قدسيته بوصفه الرب الذي «مع إسرءيل» (خصوصـًا في سفر الخروج 3: 12). تقتضي قداسته أن يصبح إسرءيل «شعبـًا مقدسـًا». يتأيد اتساق ثيمة الميثاق في السردية بأحجيته عن إله قدوس وشعب غير قدوس. يُلاحظ ذلك على نحو واضح في خطابي الوداع لكل من موسى ويشـوع. وُجـد حلّ واحد في الإصحاحات الافتتاحية من سفر إشعيا، حيث «الشفاه النجسة» للأنبياء، غير القادرة على مهمة حمل كلمة يهوه المقدسة، يتم تطهيرها بالنار من المذبح (إشعيا 6: 5-7). في وسط سفر إشعيا، يُعثر على حلّ مماثل مع ثيمات التخليص والافتداء والتطهير. ينقلب قدر أولـئك المنـبوذين، العميان، الصم، العرجان والبكم، وتُحل نجاسة إسرءيل بالنار المشابة، المحوّلة

الـلمعاناة: الطريق المقدس إلى صهيون الذي يصبح أحد مجازات إشعيا المركزية لأجل ملكوت الرب (إشعيا 35: 1-10).

إنّ «الأمثولات الحية» التي يطورها مرقس في قصص معجزاته، بلعبها التهكمي على التلاميذ الذين يفهمـون ولا يفهمون، تستعمل تقنية يوجد قالبها لدى الأنبياء. فنشيد إشعيا عن الكرم هو بالضبط مثل هذه الأمثولة الرمزية:

كان لحبيبي كرم على تلّ خصيب، حرث أرضه ونقاه من الحجارة، وغرس فيه أفضل كرمة، وشيّد في وسطه برجـًا، ونقر في الصخر معصرة. ثمّ انتظر أن يثمر له عنبـًا فأنتج له حصرمـًا! والآن يا أهل أورشليم ورجال يهوذا، احكموا بيني وبين كرمي. أي شيء يمكن أن يصنع لكرمي لم أصنعه؟ وعندما انتظرت منه أن يثمر لي عنبـًا، لماذا أنتج حصرمـًا؟ والآن أخبركم ما أصنع بكرمي: سأزيل سياجه فيصبح مرعى ماشية، وأهدم سوره فيضحى مداس أقدام، وأجعله خرابـًا فلا يُقلّم ولا ينقب، فينبت فيه شوك وحسك. وأوصي السحاب أن لا يمطر عليه أبدًا.لأن كرم يهوه القدير هو بيت إسرءيل، ورجال يهوذا هم غرس بجته. ولكن عندما انتظر حقـًا وجد سفك دماء، وعندما التمس عدلاً رأى صراخـًا (إشعيا 5: 1-7)!.

لقـد صـارت إسـرءيل وبقيتها أورشليم بستانـًا مهجورًا ومتصحرًا، يعيد إلى الذهن البستان المخـرب لفردوس سفر التكوين، مع نفس هذه «الأشواك والحسك» (التكوين 3: 18). فأورشليم، بدلاً من جنة ملكوت الرب، قد أصبحت الأرض اليباب الخالية التي وجدت قبل الخلق،عندما لم يكن يوجد بعد مطر ولا عبد مخلص ليحرث التربة (التكوين 2: 5 ، انظر التكوين 1: 2). يفتتح نشيد الكرم بسلسلة سداسية من المراثي على أورشليم (انظر إرميا 2: 21؛ حزقيال 19: 10-14؛ هوشع 10: 1).

يستعمل إشعيا الكرم كأمثولة رمزية لتاريخ إسرءيل، مثلما يستعمل وصف حياته العائلية والأسماء الإيحائـية لأولاده. إنا تروي البركات واللعنة التي هي قدر الشعب. يوجد نظير أشمل لأمثولة إشعيا في قصة أولاد وزوجات النبي هوشع. إنم، معروفون ونكرات، مكروهون ومن ثم محبوبون، منبوذون ومن ثم مقبولون، يعيشون متجاوزين قصة علاقة إسرءيل بالرب، مع تدميره للسامرة وأورشليم ونفيهما إلى إعكـاس قدرهما في قصص العودة (هوشع 1-3). إنّ سفر أيوب ككل، وأناشيد «العبد المتألم» في إشـعيا (إشعيا 42: 1-4: 49: 1-6؛ 50: 4-11؛ 52: 13-53: 12) وسرديات عزرا ونحميا تستهلك هـذه الأمـثولات الحـية على نطاق كبير وتزودنا بقالب للأناجيل. إنّ تراث إيليا الإنجيلي، بمفتاحه التفسـيري في نبوءة ملاخي، يسند لإيليا الدور المسيحاني لإعداد الطريق ليوم الحساب، الذي يدشن ملكـوت يهوه. إنه يجلب البشر إلى التوبة والغفران عن ذنوبم. إنه يصلح السامرة وأورشليم. هذان همـا الجـيلان اللذان يتصفان بالعمى والصمم عن كلمة النبي وتوراة موسى. هذا التراث يطغى على مقـاطع كـبيرة من الأناجيل. إنا تشكل أمثلة ملخصة على الأدب السامري واليهودي الذي دعم الـتراث الفكـري المحلي لفلسطين القرن الأول. إنّ القصص الإعجازية للإشفاء والتطهير والقيام من

الأمـوات، وقصص الوجبات السحرية، مع إشاراتنا الضمنية والصريحة المختلفة إلى الحساب والتوبة، كما إلى اللعن والبركة، وقصص النداء والقصص حول الروح القدس وأنبيائه هي كلها جزء من عالم سردي قدم الأحداث الأساس في قصص الأناجيل.

1/ 3/ 2) الملكوت وأقوال الأبناء

في مقدمـة كـتابه ‹[يسوع التاريخي]/ The Historical Jesus›، يناقش جون كرُسان النهج الذي اسـتخدمه ليقرر أنّ بعض الأقوال هي نفسها (ipsissima verba) كلمات يسوع الخاصّة[6]. على نحو يمكـن تفهمه، لا يبذل أي محاولة لكي يعيد تصوّر ما قاله يسوع بدقة. كلمة بكلمة، إنّ جرده يتيح الـال للتنويعات، على سبيل المثال، التي توجد في إنجيلي متّى ولوقا. فرضية التراث الشفهي حاسمة لحجته، نظرًا لأنها تسمح له بأن يستعمل ما يدعوه مبدأ (الإثبات المتعدد/ multiple attestation) كأحد محكاتـه الأكـثر أهمـية لأجـل تمييز الأقوال الأصيلة عن البيانات الأخرى التي تسند إلى يسوع في الأناجـيل. يسعى هذا المبدأ إلى حذف الأقوال التي ابتدعها أحد المصادر[7]. يتم التحقق من "الأقوال الأصيلة" عن طريق عدة مصادر مستقلة[8]. مع أن المحكات «للإثبات المتعدد المستقل»، تبدو اعتباطية، فـإن لهـا تراثـًا مديدًا في فقه العهد الجديد. يستعمل كرُسان مثالاً واحدًا ليشرح ما يعنيه بالقول الأصيل بشكل واضح. إنه قول «الملكوت والأبناء».

> **وقدم إليه بعضهم أولادًا صغارًا لكي يلمسهم. فزجرهم التلاميذ. فلما رأى يسوع ذلك، غضب وقال لهم: دعوا الصغار يأتون إليّ ولا تمنعوهم، لأنّ لمثل هؤلاء ملكوت الرب! الحق أقول لكم: من لا يقبل ملكوت الرب كأنه ولد صغير، لن يدخله أبدًا!" ثم ضم الأبناء بذراعيه وأخذ يباركهم واضعـًا يديه عليهم (مرقس 10: 13-16؛ انظر متّى 19: 13-15؛ لوقا 18: 15-17)[9].**

إنه يجده مثبتـًا في ستة نصوص، يحكم على أربعة منها بأنها مستقلة (توما 22: 1-2؛ مرقس 10-13-16؛ متّى 18: 3؛ يوحنا 3: 1-10 بالفعل يوحنا 3: 3؛ 5) يرد تاريخ أصل هذه الأقوال إلى الفترة (30-60 م)، ويجادل بأنه إما يعود في منشئه إلى تعاليم يسوع أو نُسب إليه في مرحلة مبكرة جدًا من الـتراث الشـفهي. لأنّ الأقوال أيضـًا تنطوي على منظور تشترك به الأقوال المبكرة الأخرى المثبتة بشكل متعدد، فإنه يزوده بمثال استعراضي على البيانات الأصيلة ليسوع.

تعـتمد الحجـة على وجود تراث شفهي يربط تعاليم يسوع الأصلية بمرقس وتوما و**المصدر**. إنّ مـزاعم كرُسان بوجود تاريخ مبكر تكشف عن ارتياب كبير. إذ يتم إدخال عدّة مناقشات فقهية، تعـود إلى أكـثر مـن قرن من السجال. المزاعم الأكثر مركزية من بين هذه المزاعم هي التالية: 1) إشـارات بولس إلى حياة يسوع هي أقدم من الأناجيل وتستعمل من قبلها. 2) إنجيل مرقس هو أقدم الأناجـيل واستعمله متّى ولوقا ويوحنا. 3) الأقوال المشتركة بين متى ولوقا، ولكنها ليست مشتركة

مع مرقس، استندت على شكل مكتوب من تراث شفهي من الأقوال (مثل **المصدر**). 4) إنّ إنجيل توما يعكس مجموعة مماثلة من الأقوال ويمكن رد تاريخه إلى زمن مبكر هو منتصف القرن الأول الميلادي. إنّ كون أيـًا مـن هـذه المقدمـات ليس حاسمـًا أو مقنعـًا لإثبات أُصول سرديات الأناجيل أو أقوال يسوع ينبغي أن يجعلنا حذريـن بالعلاقة مع استعمالها في مجادلة تراكمية. في حين أنّ المزاعم الثلاثة الأولى ضرورية لمجادلة كرُسان، **فينبغي عدم استعمال أيـًا منها كما لو كانت حقائق معروفة.**

في حـين أن سيناريو التراث الشفهي الآخذ في الاتساع الذي يعود في أصله إلى تعاليم يسوع هو ضـروري للمجادلة، فإنه ليس دليلاً مباشرًا على مثل هذا التراث. إنّ مجادلاته دفاعـًا عن كل من الشـكل المكـتوب من **المصدر** والتاريخ المبكر لإنجيل توما، بسبب التشابهات مع **المصدر**، لا تتوسل السـؤال بل تجادل على نحو متحيز بأن **المصدر** وتوما يقدمان شاهدين مستقلين. إنّ كثيرًا مما هو فريد في تومـا هو متأخر على نحو يمكن إثباته في حين أنّ ما يعتبر قديمـًا يعكس الأناجيل. لقد بذل جهد ضئيل للمجادلة بأنه في الحقيقة كان يوجد تراث شفهي يجمع أقوال يسوع[10]. ومع ذلك، سواء كان المرء يميل أو لا يميل إلى قبول حجة كرُسان باعتبارها مرجحة، فإنّ مثاله الاستعراضي على قول أصيل ليسوع يمكن تكذيبه بشكل واضح. إذ يمكن البرهان على أنه قد نشأ من تعاليم يسوع.

من الورودات الستة للمجاز الذي يسميه كرُسان قول «الملكوت والأبناء» تصنف أربع منها بأنها مسـتقلة واثـنان بأنهما تابعان. وحدها موثوقية التراث الفقهي لأسبقية إنجيل مرقس هي التي تدعم الحكـم [القـائل] إنّ التنويعات المتقاربة جدًا للقول «دعوا الصغار يأتون إلي ولا تمنعوهم، لأن لمثل هـؤلاء ملكـوت السماء» (متّى 19: 14)، و«دعوا الأبناء يأتون إلي ولا تمنعوهم، لأنّ لمثل هؤلاء ملكـوت الرب» (لوقا 18: 16) يعتمدان على القول المشابه في إنجيل مرقس: «دعوا الأبناء الصغار يـأتون إليّ، لا تمـنعوهم، لأن لمـثل هؤلاء ملكوت الرب» (مرقس 10: 14). هذا القول، المتطابق تقريـبـًا في كل الأناجيل الثلاثة، يقدم بشكل واضح مجازًا مشتركـًا، لكن أسبقية طبعة مرقس، بما فيها العبارة (ملكوت الرب) تشترك التي يتقاسمها مع لوقا، لا تقوم على وقائعه الموضوعية. إنّ افتراض أنّ مـرقس هو المصدر لطبعتي متّى ولوقا غير قابل للبرهان. بالشكل نفسه، يمكن إثبات أن القول في مرقس هو الأصل الأكثر رجحانـًا هو من دون أسس.

يعـرف كرُسان أيضـًا قول (الأبناء والملكوت) في إنجيل يوحنا ضمن مناقشة بين يسوع والمعلم نيقوديموس. يعتبر كرُسان هذه النسخة من القول بمثابة آخر التنويعات على القول الذي ينسحب على ثـيمة التواضـع والـبراءة. يركّز المشهد على القول: «الحق الحق أقول لك: لا أحد يمكنه أن يرى ملكـوت الرب إلا إذا ولد من جديد». فتمّ توسيع هذا بموتيف المعمودية بالروح، ثيمة الحدث التالي (يوحنا 3: 22-36): «لا يمكن أن يدخل أحد ملكوت الرب إلا إذا ولد من الماء والروح» (يوحنا 3: 5). في حين أنّ هذه الأقوال تنتمي إلى أي طيف واسع من نصوص العهد الجديد حول الملكوت، وفي

حين أنا قد تكون مرتبطة جيدًا بأقوال من الأناجيل الثلاثة الأولى، من الصعب مماهاتنا بذاك القول أو بمجـاز الأبناء والتواضع الذي يشكل أساسـًا لها. إنّ القول في إنجيل يوحنا هو بدافع من ثيمة هامّة لإنجيل يوحنا عمومـًا، الحياة الجديدة والولادة من جديد. هذه هي العناصر الثيمية التي تتعنقد حول البعـث أكـثر من التواضع. رغم موتيف الولادة الخاص بنا، فإننا تعكس موتيفات وتنويعات كتابيّة مشـهورة كالبقية المُنقَذَة، والميثاق الجديد وأورشليم الجديدة، التي نجدها، قبل كل شيء، في سفري إشـعيا وإرميا. إن كون بعض الأقوال تتضمن عناصر متشابة كالملكوت والأبناء، إعكاس [القدر] والولادة من جديد، لايجعل منها طبعات من قول واحد. إنه بالتأكيد لا يسمح لنا بأن ننسب أصلها إلى قول "أصلي" مماثل.

إنّ موتـيف المولود الجديد كرمز للتقوى والتواضع، الذي نجده في الأناجيل الثلاثة الأولى ويُردد صـداه في الرسـائل (رسالة بطرس الأولى 1: 23؛ الرسالة إلى أفسس 5: 26)، يجد جذوره، ليس في تراث شفهي أعيد بناؤه ولا في تعليم تاريخي ليسوع، بل في تيار عريض من التنويعات عبر طيف من النصوص في الكتاب العبراني (انظر المزامير 8: 3 وما بعده). إنّ قرار كرُسان أن يتجاهل نواة التراث الفلسطيني المبكر كمصدر محتمل لأقواله الإنجيلية مسؤول عن خلطه الـازين المختلفين اللذين يوجدان في الأناجيل. فالأقوال الـمعة في يوحنا (3: 1-21) تردد صدى مقدمة يوحنا وخطابه حول ضرورة «الـولادة من جديد». إنه يعكس أيضـًا تراث الأنبياء (إشعيا 54: 13؛ إرميا 24: 7؛ 31: 33-34؛ حزقيال 11: 17-21؛ 36: 25-28؛ زكريا 13: 1). إنّ الخط الذي يرسمه كرُسان إلى كناية (الملكوت والأبـناء) من متّى ومرقس ولوقا لا يستند على أي شيء يقوله يسوع. فالنظام الحبكي لإنجيل يوحنا هو المسؤول. إذ يحتل قول يوحنا حول «إعادة الولادة» و«تطهير الروح» مكانـًا مماثلاً في تقدم سير قصـته كمـا يفعل قول «الملكوت والأبناء» في قول متى (متى 21: 15-16). فهو يلي قصة تطهير الهيكل (يوحنا 2: 13-17) ولعن شجرة التين (متى 21: 12-14؛ 21: 18-22). في لوقا، لا تُقدم قصة شـجرة الـتين بوصفها قصة يسوع على الإطلاق، بل بالأحرى تأتي في أمثولة وتفسّر إلى حد كبير بالـتوافق مـع أمثولة إشعيا عن يهوه وكرمه (لوقا 13: 6-9؛ إشعيا 5: 1-7). في مرقس، من ناحية أخرى، يوضح حدث التطهير (مرقس 11: 15-18) في منتصف مناقشتين عن شجرة التين (مرقس 11 : 12-14، 19-26).

يصـبح المـنطق السردي، المتضمن في وضع القصة ضمن الخط الحبكي للإنجيل، أكثر وضوحـًا عندما نقارنه ببعض الترابطات في مقدمة سفر المزامير وفي ملخص الشعر الذي نجده في سفر إرميا. إنّ وظـيفة أحداث شجرة التين في الأناجيل شبيهة بفصل القمح عن الزؤان في أمثولة متّى عن الملكوت (مـتّى 13: 24-30) أو تفسير يوحنا المعمدان لمعمودية يسوع إما بالروح أو بالنار، التي تفصل الخير عـن الشـر (متّى 3: 11-12). إنّ للإيضاحين جذورهما في تمييز (إما، أو) بين الطريقين المتناقضين

للأخـيار والأشـرار في المزمور الأول. فالأخيار يحملون الثمرة في الموسم الملائم (إرميا 17: 8: «لا يكفون عن الإثمار»، لكن الأشرار كما تعصف الريح بالعصافة /(الزؤانة) (المزامير 1: 3-4)، هم مثل ذرات التبن (العصافة) التي تبددها الريح. إنهم ينتمون إلى ثيمات القضاء. في إنجيل متّى، عندما يخرج يسوع من الهيكل، يكون جائعـًا فيمضي إلى شجرة التين ليأكل. لكن شجرة التين لا ثمار فيها. إنّ شـجرة التين، المحكوم عليها بلعنة يسوع إلى الأبد، تيبس (متّى 21: 19). تتبع القصة بأمثولة الكرم، مستغلة ثيمات موازية.

يُبنى سياق حادث شجرة تين مرقس ضمن برنامج على مدى ثلاثة أيام، حيث يأخذ يسوع دور الشارح للكتاب. في اليوم الذي يلي دخوله الظافر إلى مملكته في أورشليم (مرقس 11: 1-11)، يرى يسـوع شجرة تين ويجدها بلا ثمر. لذلك، فإنها تلعن إلى الأبد في إنجيل متّى (مرقس 11: 12-14 = مـتى 21: 18-19). إنّ يسوع هو الذي جاء خارج الموسم، عندما يشير مرقس إلى أنّ الأخيار يجب أن يكونـوا مستعدين كلما جاء الملك، حتى خارج الموسم. هذا تنويع على أمثولات ابن الملك (متى 22: 1-14) والإشـبينات العشر (متى 25: 1-10). هذه القصص تحمل عنصر قضاء مشابه آية على الملكوت.

تجد لعنة مرقس خارج الموسم توضيحـًا في استعماله الثاني لموتيف شجرة التين. فقد عاد يسوع إلى أورشـليم لـيطهر الهيكل. فيما بعد يمرّ وتلاميذه بجانب الشجرة التي يبست آنذاك. عندما يعلق بطـرس على هذه الأعجوبة، يفسرها بلغة تميز الإيمان الحق وطهارة القلب (مرقس 11: 23-24). هذا المشهد الثاني، مع تفسيره، يُردد صداه في إنجيل متى كأمثولة مستقلة قائمة على ثيمة الاستعداد للوقت الـذي يأتي فيه ابن الإنسان. فمن دون إنذار، سيؤخذ واحد ويُترك آخر. يُحذر الجمهور أن يكون جاهزًا لحمل الثمرة في أي وقت يأتي فيه (متى 24: 32-24).

في الكتاب عمومـًا، تشرح هذه الثيمة على نحو نموذجي بأسلوب متّى، مثل قصص الكروم التي تحمـل، أو لا تحمل، ثمرًا، على سبيل المثال. إنّ نشيد يهوه وكرمه من إشعيا 5 هو شرح غني بشكل خـاص مـن هذا النوع. في إرميا، تتقدم شجرة التين في نشيد هجومي جدًا وإطاحي حيث تسود ثيمات التمييز والقضاء وفصل الملكوت (إرميا 24: 1-10). بالإشارة إلى تدمير نبوخذنصّر أورشليم، يقارن إسرءيل بسلتين من التين موضوعتين خارج الهيكل واحدة ممتلئة بالتين الجيد، والأخرى بالتين العفـن وغـير الصالح للأكل. فالجيد، مثل البشرية الأصلية في قصة الخلق، يُمنح السيطرة على كل شجرة حاملة للثمر، «حسن جدًا» (التكوين 1: 26-31). أما السيء، مع ذلك، فهو «رديء جدًا، جدًا» (إرميا 24: 2-3). فالثمرة الجيدة تعكس أولئك الذين يؤخذون إلى المنفى حيث يعطيهم يهوه قلبـًا ذا فهم. في المنفى يتوبون بقلب طاهر ويعودون إلى البلاد. التين العفن يمثل أولئك الذين بقوا في

الأرض والذين هربوا إلى مصر. يعتمد المجاز المختلط على شجرة التين نفسها، وليس فقط على ثمرها. فهي سوف «تُقتلع» بالسيف والمجاعة والوباء (إرميا 29: 16-20). بعد ذلك بإصحاحات قليلة، يتوسع مجاز شجرة التين إلى مناقشة الميثاق الجديد. سيعطي إسرءيل قلبًا طاهرًا يجعل منهم غراسًا تحمل ثمارها بإخلاص (إرميا 32: 36-41؛ انظر إرميا 8: 13؛ هوشع 9: 10-14).

إنّ تفريق كرُسان بين التنويعات المستقلة وغير المستقلة لقول مشترك هو مضلل. فهذه الأقوال لا يمكن ردها إلى تراث شفهي مشترك والتشابه بحد ذاته لا يقتضي الاتكال. تعكس وظيفتها ضمن البنية الخطابية للأناجيل خطابًا تناصيًا أعقد بكثير وأبعد مدى يثبت أنّ كُتّاب الإنجيل لم يستمدوا أقوالهم من تراث شفهي محدد، معرّف بشكل ضيّق، يصدر عن شخص تاريخي بعينه. لقد كانت الأناجيل بالأحرى تشترك بتراث متطور جيدًا من تفسير النص، مستقل عن أي معلم أو مصدر بعينه. لدى دراسة التراثات اليهودية لتأليف **السيرة الذاتية**، يُبنى تتابع المشاهد الثلاثة في مرقس (11) ومتّى (21) على ثلاثة عناصر ثيمية يشترك بها الكاتبان: تدشين الملكوت، وتطهير الهيكل وتمييز طهارة القلب. هذه المشاهد والثيمات التي تشرحها تجد أصلها بين المجازات التي تنتمي إلى الإيديولوجيا الملكية الشرق أدنوية القديمة. إنّ إمكانية الوصول إلى هذا التراث تأتي بالشكل الأكثر مباشرة من الأدب النبوي والتراثات الداودية لأسفار المزامير وصموئيل والأخبار.

يعرّف كرُسان أقدم إثباتاته المستقلة لمجاز (الأبناء والملكوت) في إنجيل توما: «إنّ هؤلاء الأطفال الذين يُرضعون كمثل الذين يدخلون الملكوت» (توما 22: 1-2) خارج سياقه، يبدو شكلاً قريبًا من الأقوال المأخوذة من الأناجيل المعترف بها. ومع ذلك، خلافًا لأقوال العهد الجديد، فإنّ هذا القول وسياقه ضمن إنجيل توما ليسا مجازيين بل يدلان على أطفال رضّع حقيقيين. إنّ ثيمتي التواضع والبراءة ليستا متضمنتين والسياق في إنجيل توما يوسع الاقتطاف في اتجاه غريب على التراث اليهودي، مشددًا على الصفة اللاّجنسية للطفل. كما يقرّ كرُسان، يجادل توما بأنّ الملكوت مأهول بأبرياء عازبين. يرد التلاميذ على يسوع بالسؤال: «فهل سندخل الملكوت إذًا، بوصفنا أطفالاً؟». فيجيب يسوع توما بقوله، عندما تجعلون الاثنين واحدًا والباطن مثل الظاهر . . وعندما تجعلون الذكر والأنثى واحدًا. فلا يعود الذكر ذكرًا ولا الأنثى أنثى . . عندئذٍ ستدخلون [الملكوت] (توما 22: 3-4)[11].

إنّ قول العزوبيّة هذا قد ابتعد عن قول الأبناء والملكوت للأناجيل المعترف بها، حتى إنه ابتعد أكثر عن التراث الكتابي ككل وهو يقع على نحو راسخ ضمن مثال العزوبية [التبتل] الغنوسطي [العرفاني] المعروف جيدًا في التقوى المسيحيّة. قد يكون تفسيرًا ثانيًا لأقوال الأبناء، لكنه من الصعب أن يعكس (أقدم شكل) لهذا التراث.

إنّ مـثال كرُسـان الاستعراضي لا يدعم جزمه بوجود أربعة إثباتات مستقلة لقول أصلي واحد ليسوع. إذ ثمة أربعة أقوال مترابطة في الأناجيل المعترف بها (متى 18: 3-4؛ 19: 14، مرقس 10: 14، لوقا 18: 16) وتنقيح لقول في إنجيل توما 22: 3-4. يعالج نص مستقل (مرقس 3: 3-5) ثيمة متصلة إنما مختلفة وقولاً سابعـًا (يوحنا 3: 3-5) هو غير متصل كليـًا. علاوة على ذلك، يستبعد كرُسان عـددًا من أحداث وأقوال الأناجيل التي، كما سنرى، تركّز على ثيمة الملكوت ومجاز الأبناء. ربما تمّ تجاهلها لأنها لا تُضمن عادةً في النشرات المتعارف عليها التي تعدد وتقارن موازيات الأناجيل[12].

1/ 3/ 3) تطهير الهيكل والأنجاس

في إنجيل متّى؛ بُعيد دخول يسوع الظافر إلى أورشليم راكبـًا على أتان مع جحش، مرددًا تنقيح زكريا لإشعيا (متّى 21: 2-5؛ زكريا 9: 9-11؛ انظر إشعيا 62: 10-12)، تقدم قصة يسوع الذي يطهـر الهـيكل. يسند سفرا الملوك هذه المهمة إلى الملوك آسا ويهوآش وحزقيال ويشوع. في قصة متّى، يطرد يسوع أولئك الذين يشترون ويبيعون في الهيكل ويقلب طاولات الصيارفة ومقاعد باعة الحمـام، مستشـهدًا بمقطع مكتوب لهم: «إن بيتي بيتـًا للصلاة يدعى. أما أنتم فجعلتموه مغارة لصوص». إنّ منطق الجزاء [العقاب والثواب]، الذي يقوم به المشهد بوظيفته بشكل جيد للغاية، هو ظاهـر بشـكل خاص في تنقيحه لأقوال سابقة مأخوذة من إرميا وإشعيا. يحول يسوع هيكل إرميا الفاسـد: «هـل أصبح هذا الهيكل الذي دعي باسمي مغارة لصوص في أعينكم؟» إلى الهيكل المثالي لإشعيا: «فهؤلاء أتي بهم إلى جبلي المقدس وأفيض عليهم الفرح في بيت صلاتي» (إرميا 7: 8-15؛ انظر إشعيا، 5: 7). إنّ غلبة مقطع إشعيا على مقطع إرميا ينبغي عدم تفويتها. يعيد متى صياغة إشعيا (56). دعـا نشـيد إشعيا الذين يحفظون العدل ويفعلون الخير ب(المباركين): كل من يحافظ على السـبت مـنهم ولا ينقضـه. أمثلته على مثل هذا الإنسان هم «الغريب الذي انضم إلى يهوه»، و«المخصـي الـذي يحافظ على سبوتي»، «هؤلاء سوف آتي بهم إلى جبلي المقدس وأفيض عليهم الفرح في بيت صلاتي؛ وتكون محرقاتهم وقرابينهم مقبولة على مذبحي» (إشعيا 56: 1-6). تختم قصة متى عن يسوع في الهيكل على مشهد خفي لشفاء العرجان والعميان. فقد جاؤوا إلى يسوع (متى 21: 14)، في محاكـاة واضحة لغريب ومخصي إشعيا، اللذين أعلن إشعيا أنهما سيُعادان إلى الهيكل. إن تماهـيهما مع العرجان والعميان يفتح قصة متّى على خطاب أكبر بكثير حول إصلاحات الهيكل في سفري الملوك الأول والثاني (انظر أدناه القسم (3/ 2)).

عـندما يشـفي يسـوع العرجان والعميان في الهيكل، يشهد رؤساء الكهنة (كذا) والكَتَبة على المعجـزات مع الأبناء. عندما يغادر الهيكل، يصيح الأبناء «الحمد لابن داود!» مرددين الصيحات من الحشود عندما يدخل أورشليم (متى 21: 9). ينضم رؤساء الكهنة والكتبة إلى التمجيد. إنهم يمارسون

دور المعارضـة في السجال إذ ينوهون إلى أنّ الأبناء قد أعلنوه ابن داود فيغضبون. يضع متّى الأبناء الذيـن يفهمـون في مقابل رؤساء الكهنة والكتبة من هذا الجيل الذي لا يفهم. تؤكد سلطتهم ثيمة الملكوت عن قوى هذا العالم المحول. إنّ الموتيفات المتفاعلة لشفاء العميان والعرجان، وغضب رؤساء الكهـنة والكتبة، والتعرف على صياح الأبناء (متّى 21: 16) تتطلب مناقشة. ليس واضحـًا بشكل فـوري لمـاذا يسـتمد أولادنا الفطنون استنتاجهم من مخطط متّى للمشهد المزدوج لتطهير الهيكل والإشفاء. وليس واضحـًا لماذا يجد رؤساء الكهنة والكتبة تعرّف الأبناء على يسوع بوصفه ابن داود مـثيرًا للاعـتراض. فهم لا يبدون غاضبين من تطهير الهيكل بل من "العجائب"، من إشفاء العرجان والعمـيان. هذا هو ما تمجده هتافات الأبناء، عندما يتعرفون على يسوع بوصفه ابن داود. فما الذي يفهمه الأبناء ولا يفهمه كبار الكهنة والكتبة المثقفون؟ هذه المواجهة المقتضبة مع الأبناء تسلّط الضوء عـلى جانب من خطاب حول المغرورين والمتواضعين يؤكّد إعكاس الحظ والبشارة (مرقس 1: 1)، الذي يحققه الملك المخلص عندما يدخل مملكته.

كما في إعلان ولادة يسوع، حيث يسمى عمانوئيل، لا يقوم متى بمجرد جمع نصوص البراهين من نبوءة العهد القديم ليبني زعمـًا حول من يكون يسوع: ابن داود وممثل الحضور الإلهي. لا يبدو متى مهـتمـًا بنوع الحجة. فأولئك الذين يفحصون منظومة الرموز التي تشكل الأساس لأيّ عمل أدبي معـين من العالم القديم يكونون مخطئين إن هم حصروا النقاش بنص واحد أو بمؤلف واحد، هو، في هذه الحالة، النص الذي كتبه متّى. كل نص يتكلم من ويعبر عن عالم أدبي وفكري كامل، من خلاله يكون ما هو مكتوب مفهومـًا ويأسر قارئه. فالمعاني تتجاوز بعيدًا ما يقصده أي مؤلف منفرد، وهي تـتجاوز، أيضـًا، انعكاس العالم الذي يكتب فيه مؤلف بعينه. فالسرديات هي استجابات لعدد من المعاني الممكنة.

إنّ المجاز المعقد لمتى له جذوره في المزمور (8)، الذي يشير إليه يسوع بصراحة: من أفواه الأطفال والرضـع أسست حمدًا (المزامير 8: 3)، والذي يقدم تحديـًا من خلال الأحجية، مستترًا في تناقض القوة الخارجة من ضعف ويأس الأطفال الرضع. تربط قراءة متى المزمور (8: 3) مجاز أصوات الأطفال بالملكوت والهيكل وتفسيرهما في خطاب حول الشكل الملائم من الصلاة. تُعرف "القوة" الآتية من فم الأطفال بأنها النشيد المثالي للمديح. إنه يربط ثيمتي ابن داود والخلاص الذي يستحضره، بجعل الاسم الإلهي حاضرًا. هذا ما أخبرنا به الحشد قبلئذٍ عندما دخل يسوع أورشليم (متى 21: 9). يردد الأطفال ما أعلنه الحشد.

إنّ مـتى ليس أول من يقيم هذا الربط. فهو يستمد تفسيره من سفر إشعيا (26: 1-7) في نشيد يمجـد أورشـليم بوصفها البقية الناجية ليهوذا في قصيدة استعملها إشعيا لإدخال القارئ إلى قصته

المركـزية عن حصار سنحاريب أورشليم. يؤطر هذا في عهد ابن آخر لداود، الذي يمكن ترجمة اسمه الإيحائي، حزقيال، بمعنى (قوة الرب [إيل])[13]. في نشيد إشعيا توصف أورشليم بأنها «مدينة قوتنا». فلـيس فقط دور المدينة بل أيضـًا دور حزقيال في قصة الحصار، عندما كانت أورشليم عاجزة كما الابن هو ما يستحضره متى من خلال اقتباسه المزمور (8). إنّ حزقيال لم يعول على قوته الخاصة ولا عـلى الخيول أو المصريين، بل على دموع الصلاة إلى يهوه في الهيكل. و"القوة" التي جاءت من فمه تمثل بقية الأمة الصالحة التي تحفظ الإيمان. إنها تقابل بالمدينة الآمنة فقط، التي هُدد بإخضاعها من قبل جيش آشوري أرسله الرب.

في سـياق البقية هذا، يضع متى مخلصه ضمن قصة إشعيا الكبيرة عن حصار أورشليم (إشعيا 36-39). يُرسل ملك آشور، عمانوئيل يهوه، لمعاقبة السامرة وأورشليم على آثامهما. على كل، وقد دمر السـامرة وجـاء إلى أورشـليم، فإنه يهين ملكها ومدينته وربه. يدعو الشعب على الأسوار بقوله «وأنقلكم إلى أرض كأرضكم، أرض حنطة وخمر وخبز وكروم» (إشعيا 36: 4-22). في مقابل غطرسة سنحاريب، الذي «يهين الإله الحي» (إشعيا 37: 4)، تدخل المدينة في الحِداد. فالملك، مثل ملك نينوى في قصـة يونـان، يمـزق ثيابه ويرتدي خيشـًا (مسحـًا). يرسل مستشاريه لإعلان يوم الحساب [الديـنونة] «يوم ضيق وإهانة وكرب». إنه يتكلم عن مستقبل أورشليم في مجاز الأبناء الجهيضين: «كامرأة تقاسي المخاض وهي عاجزة عن الولادة» (إشعيا 37: 2-3). لقد ذهب حزقيال إلى الهيكل ليصلي بتواضع ودموع، مثل ولد، واضعـًا نفسه وأورشليم بين يدي يهوه (إشعيا 37: 14-20).

في مضاعفة لهذا المشهد، يقترن جواب يهوه على استهزاء سنحاريب برفض الشعب لمحاولة القائد الآشـوري أن يغريهم للإنضواء تحت وصايته. إنّ شخصية "البنت العذراء" لصهيون في سفر إشعيا، **الصـادقة والوفية لزوجها**، «قد احتقرتك واستهزأت بك، وهزّت ابنة أورشليم رأسها سخرية منك» (إشعيا 37: 22). يسخر يهوه من سنحاريب من خلال وفاء ابنته وحكمه ضد الآشوريين الذي ينقذ أورشليم والباقين منها. ثمة مشهد جدير بالقيامة يجلب ملاك يهوه في الليل، مرددًا صدى ملاك الموت في قصة سفر الخروج، فيهلك (185000) جندي آشوري قبل الفجر (إشعيا 37: 22-38؛ الخروج 12 : 29-30).

تترك القصة خيطـًا أساسيـًا مفكوكـًا في خاتمتها، يمكن أن يمتد عبر الفراغ الذي يشكل ثغرة لمعاناة السبي بين الزيارة المنذرة للبابليين لرؤية كـ الهيكل [معبد القدس "أورشليم"، و م] (إشعيا 39) إلى النشـيد الطـنان للمصالحة والعودة (إشعيا 40: 1-11). الخيط هام لكونه قد ربط موتيف بقية أورشليم عبر أربعة إصحاحات. في قصة حزقيال تنجو البقية، لكن «الابن في الفتحة الحوضية» [عنق الـرحم] (إشعيا 37: 2) بانتظار أن يولد. ففي إعلان نهاية السبي في إعكاسات قدر إسرءيل، تنضج

بشكل نائي إمكانية الابن شيآر ياشوب «البقية التائبة» (إشعيا 7: 3) ويستطيع عمانوئيل أن يرفض الشر ويتجه نحو الخير.

صوت يصرخ ويقول:

أعدوا في البرية طريق يهوه وأقيموا طريقـًا مستقيمـًا لإلهنا، كل واد يرتفع وكل تل ينخفض. وتمهّد كل أرض معوجة وتعبد كل بقعة وعرة. ويتجلى مجد الرب (إشعيا 40: 3-5).

إنّ بقـية أورشـليم، المحصورة في فتحة الحوض تولد من جديد من السبي. إذ يأتي ملك فاتح من الشرق بسيف يحيل الأمم والملوك غبارًا (إشعيا 41: 3، 45: 1). الطفل هو إسرءيل، بكر يهوه وعبده المكابد الذي تربّى في التواضع. إنّ دورة الـلاز، التي افتتحت أولاً بولادة عمانوئيل، تُستكمل في الرؤية الطوباويـة لإسرءيل جديد. فالطفل، مثل كل البشرية منذ قصة الجنة، قد تعلم من خلال المعاناة أن يخـتار الخـير ويرفض الشر. لذلك يمكن للرب الآن أن يقول لطفله: «لقد اصطفيتك ولم أنبذك. لا تخف لأني معك» (إشعيا 41: 9-10).

1/ 3/ 4) قلب التوراة

تُـربط قصة دخول يسوع إلى أورشليم بحدث تطهير الهيكل في سلسلة قصيرة من الحكايات التي تخلـق قصـة أكبر. إذ ينضم تطهير الهيكل إلى سجال العهد القديم حول (قلب التوراة) الذي يحول هدف الحرب المقدسة لطهارة إسرءيل وطهارة أورشليم إلى هدف التقوى خدمة الرب بقلب طاهر. هـذا السـجال مركزي لطهارة أورشليم الجديدة بالنسبة للذين يعودون من المنفى [السبي]، الذي يباشـره سفر عزرا بسؤال تكمي يتعلّق بالذين يعودون من السبي ليخلقوا أورشليم جديدة لكنهم لا يخدمون الرب بقلب طاهر (انظر أدناه، 3/ 1).

في مشـهد دخول يسوع إلى أورشليم في إنجيل متّى، يباشر دور الحرب المقدسة. إنه الدور الذي يمارسـه داود في سفر المزامير. إنه بطل يهوه القاهر، الذي يهزم الأمم الضاجة ويرمز إلى الأمة البارة، الـتي تخـاف الرب (المزامير 2: 10-12). إنه الذي تفتح من أجله (أورشليم القوية) في سفر إشعيا أبوابـها: «افتحوا الأبواب لتدخل الأمة البارة التي حافظت على الأمانة» (إشعيا 26: 2). يؤطر المشهد الـثاني في قصـة مـتّى في الهيكل. إذ يعطى الصيارفة دور الحرب المقدسة. فهم سيداسون «بأقدام البائسين وخطوات الضعفاء» الذين يمثلهم يسوع البار في غضبه.

لقد أذل الساكنين في العلاء، وخفض المدينة المتشامخة. ساواها بالأرض وطرحها إلى التراب. فداستها أقدام البائس والفقير، سبيل الصدّيق استقامة، لأنك تجعل طريق البار ممهدة (إشعيا 26: 5-7).

يكـثف متّى دور داود بوصفه ممثلاً للأتقياء والبررة الذين يخافون الرب ويسنده إلى يسوع لكي يلعـبه في مشـهد التطهير. إن لصوص متى في «هيكله الذي أصبح مغارة لصوص» يهزمون بتواضع

المسيح الذي أصبح قوة، تأتي من فم الأطفال. يخلق متى يسوعـًا شبيهـًا بحزقيال، يدخل إلى مدينة قوتـه. مـثل حزقـيال البكر في سفر الأخبار الثاني (29-31)، يصلح يسوع الهيكل. إنّ قصة سفر الأخـبار، أكثر من أي قصة أخرى، هي التي تصف حزقيال بأنه ابن داود وملك تقي، يصلح العبادة ويرمم الهيكل.

لشـرح هذه الإشارة، نحتاج إلى العودة إلى ثيمة داود وأبنائه التي يستحضرها متّى أيضـًا. تبدأ موتـيفات العـرجان والعميان كما استُهلكت في قصص داود في حدث خفي في قصة حصار داود لأورشـليم (صموئيل الثاني 5: 6-10). فقد حكم داود كملك في حبرون سبع سنوات عندما صعد هـو ورجاله إلى أورشليم لمهاجمة اليبوسيين. يهزأ المدافعون بداود: «لن تستطيع اقتحام المدينة، لأنه حـتى في وسع **العميان والعرج** أن يصدوك عنها». فيرد داود بالمثل. يرسل رجاله عبر قناة مائية، وهو يشـجعهم بقوله: [على من يهاجم اليبوسيين] أن يستخدم القناة للوصول إلى هؤلاء العمي والعرج «الذيـن تبغضـهم نفـس داود!». هذا التبادل الملحوظ للتبجح بالشجاعة يملأ قصة حصار داود لأورشليم. إنه الأكثر لفتـًا للانتباه عندما يستخدم العرجان والعميان بشكل عادي كرمز للمعاناة، حيث يُعادون في يوتوبيا العهد الجديد، في ما يقدمه إرميا كمثل أعلى على ملكوت الرب (إرميا 31: 8). بمثالية مشابهة، يشبّه أيوب حياته الخاصّة بحياة ملك عادل. فقد كان «عيونـًا للأعمى وأقدامـًا للأعـرج وأبـًا للمساكين»، (أيوب 29: 15). إنّ يهوه [يهوه] نفسه هو الذي «يفتح أعين العمي. يهـوه ينهض المنحنين» (المزامير 146: 8). إنّ (العرجان والعميان) مثل الأرامل والأيتام، من الصعب أن يكونـوا بين أولئك الذين يتوقع المرء من ملك طيب أن يكرههم بمعنى كراهية داود. يصدم قَسَم داود القارىء ومن الواضح أن القصد منه هو أن يصدم (انظر الأخبار الأول 11 :4-9). مؤلف سفر صـموئيل الثاني يستخدم الأحجية لشرح القول، «لا يدخل بيت يهوه أعمى ولا أعرج» (صموئيل الـثاني 5: 8). المفـتاح إلى الأحجية هو استعمالها المفارق زمنيـًا كسببية (etiology) أو قصة أصل لقانون الطهارة في سفر اللاويين، الذي يمنع العرجان والعميان من تقديم الأضاحي في الهيكل:

> **وقال يهوه لموسى: قل لهارون: لا يقرّب رجل من نسلك فيه عاهة ذبائح لإلهه على مدى أجيالهم، فكل رجل مصاب بعاهة لا يتقدم سواء أكان أعمى أم أعرج أم مشوّه الوجه أم فيه عضو زائد، ولا مكسور اليد أو الرجل، ولا أحدب ولا قزم أو من في عينيه بياض، ولا الأجرب ولا الأكلف ولا مرضوض الخصية (اللاويين 21: 16-20).**

في سـياقه الخاص، بعيدًا عن هذه الإضاءة التحريرية، يمارس موتيف العرجان والعميان دورًا بارزًا في كل مكان من قصة داود في سفري صموئيل. يستند تحدي اليبوسيين لداود ورده الفظ على تراث مـتجذر جـيدًا في الأدب القـديم. فنشيد الرثاء للربة عشتار على سبيل المثال، له أصداء عديدة في

مرثيات سفر المزامير لداود، المحاصر والمحتقر من قبل أعدائه. يلخّص المنشد، مخاطبـًا عشتار، الإذلال الذي يـ له أعداؤه عليه:

إلى متى، يا مولاتي، ستبقى أنظار أعدائي علي، يخططون للشر ضدي بالكذب والافتراء؟ فهل سيثور ضدي الذين يلاحقونني والذين يصرخون فوقي؟ إلى متى، يا مولاتي سينبذني العرجان والضعفاء . . فالضعفاء باتوا أقوياء، لكنني أنا ضعيف[14].

فـ تقوية الضـعفاء، وإشفاء العرجان، هي إعكاس يحل أحجية الخلاص. يعطي سفر المزامير مجازًا مشـابـًا ويكشف منطق هذا التقوى عندما ينشد داود طلبـًا للمساعدة ضد الذين يطلبون حياته (المـزامير 25: 24-27؛ 40: 13-18؛ 70: 2-6): «أما أنا فمسكين وبائس، (**لذلك**) يهوه يهتم بي»، مؤكـدًا التواضـع كرمـز للتقوى. هذه الموتيفات التقية في الترنيمات والصلوات، تعطى، بدورها شرحـًا فكاهيـًا في حكايات مثل قصة داود وشاول (صموئيل الأول 18: 12-29)، حيث يمارس داود دور رجل بائس (صموئيل الأول 18: 23): دور طالب يد المرأة [الخاطب] في الحكاية الخرافّية العالمية، الأفقر من أن يأمل في أن يصبح صهر الملك (انظر القسم 3/ 3) شخصية داود في القصة والنشيد). في قصـة حصار وأسر أورشليم، مع ذلك، لم يصل داود بعد إلى الإصحاح (15) من قصته، حيث تعـلم الدرس من ضعفه والقوة المغايرة للتواضع في رحلته إلى جبل الزيتون. كما في إنجيل متى، تبني قصص داود الأقدم ثيمات، توسعها وتشرحها السرديات ملاحقة.

يجـد كره داود للعرجان والعميان في النهاية إعكاسه المخلص. إنّ داود، الملك الآن، قد وضع الفلسـتيين وأعداءه تحت سلطته «وأصاب داود شهرة واسعة» (صموئيل الثاني 8: 13). «وملك داود عـلى كل إسرءيل فكان يحكم بالحق والعدل لكل شعبه» (صموئيل الثاني 8: 15). تحطمت مقاومـة مؤيدي ابن شاول إشبوشت الباقي على قيد الحياة لحكم داود من قبل، عندما قُتل الأول وأبـنير، قائد جيشه[15] (صموئيل الثاني 3: 30-34، 12). عندئذٍ يميز داود سلامه العظيم بالسؤال، «هل بقي أحد من بيت شاول على قيد الحياة لأسدي إليه معروفـًا إكرامـًا ليوناثان؟» (صموئيل الثاني 9: 1). إنّ ابن شاول، يوناثان، الذي أحبه داود، كان له ابن مُقعد، لأن مربيته أوقعته خوفـًا مـن انـتقام داود. الاسم الإيحائي للطفل هو مفيبوشيث («من فم عار»؛ صموئيل الثاني 4: 4). الكلمة العبرانية التي تعني الحب، الذي يظهره داود الآن للطفل، تعكس المحاباة الشخصية للملك أو لله وحمايـته. إنا تيىء الجمهور للابن الأعرج ليوناثان حبيب داود، مع دوره المخزي، الذي لعنه داود ونفـاه من أورشليم. إنّ إظهار داود "الحب" لمفيبوشث، الذي يبدو أنه يعاكس الكراهية التي صـبها على العرجان، بالكاد يخفي حاجته إلى السيطرة على التهديد الباقي الوحيد لشرعية حكمه. يدخل داود الرجل المقعد إلى أورشليم ليأكل بانتظام على مائدة الملك (صموئيل الثاني 9: 13). هذا الموتيف المتفق عليه للرحمة سيجد إعكاسه في نهاية المطاف في عار الخاتمة المرددة لصدى سردية سفر

الملـوك الثاني، عندما يُدعى حفيد يشوع، يهوياكين، في مسار التاريخ، أصغر (أبناء داود)، ليكون الضيف اليومي على مائدة بطرون كبير آخر، ملك بابل (الملوك الثاني 25: 29-30).

يؤدي الوريث والحفيد الباقي لشاول، مفيبوشث ذو العاهة في قدميه، (دوره اللقبي ب(فم عار)). ينهي مفيبوشث شكليـًا حرب داود الأهلية بالاعتراف به ملكـًا (صموئيل الثاني 9: 6). «فسكن مفيبوشـث في أورشليم، لأنه كان يأكل دائمـًا على مائدة الملك، وكان مصابـًا بعرج في رجليه كلتـيهما» (صـموئيل الثاني 9: 13). إنّ تظاهر داود بحب العرجان، الذين كان يكرههم (صموئيل الثاني 5:8)، [وهو] يدعو منافسه إلى أورشليم ليأكل على مائدته، مثل واحد من أبنائه، يقدم سخرية وفرصة كافيتين لإعكاس مسيحاني لاحق ليدعم دورًا إيلياهيـًا لمصالحة الأجيال، التي يمثلها هنا كل من شاول وداود وإسرءيل ويهوذا.

مـع ذلك ثمة قصة أخرى تجمع هذا العنقود من العناصر الثيمية معـًا في خطاب متماسك. تقدم قصة التوراة المفقود، الذي تمّ العثور عليه عندما قام يشوع بترميم الهيكل (الملوك الثاني 22-23)، مع ذلـك مفتاحـًا تفسيريـًا آخر إلى أحجية لعنة داود. إن تذلل يشوع ودموعه فقط هو الذي يكبح غضـب يهوه عن تدمير أورشليم أثناء فترة حياة يشوع. فالملك التائب والشعب قد التزموا بقلوب طاهـرة بميثاق جديد. فقام يشوع بتطهير الهيكل من [آنية] الآلهة الأجنبية، التي تمّ إحراقها في وادي قـدرون. وذُرّ رمادهـا على قبور عامّة الشعب لجعلها منجسة (صموئيل الثاني 23: 1-8). في هذه القصـة، يطهر الهيكل من كل ما ينتمي إلى عبادة بعل وعشتاروت. العنصر الوحيد الذي أُدخل إلى الهيكل هو الاحتفال بالفصح. إذ لم يُحتَفَل بأي فصح منذ زمن القضاة ولم يُعقد أي فصح في الهيكل طـوال أيام ملوك إسرءيل ويهوذا (صموئيل الثاني 23: 22). المفتاح هو التورية اللفظية القائمة على الكلمة العبرانية التي تعني الفصح <فصح> والكلمة [العبرانية أيضـًا] التي تعني العرجان <فصح> الذيـن كـان داود يكـرههم ونفاهم من أورشليم. إنّ يشوع، في محاكاة لداود، أبيه، يعكس لعنة العـرجان والعمـيان بإدخال الفصح إلى الهيكل. في قصة متّى، يأتي العرجان (بالعبرانية <فصح>) بأنفسهم إلى الهيكل لكيّ يشفيهم يسوع. حالما شفوا، فإنّ ما كان مستبعدًا من شعب مقدس بوصفه نجسـًا صار الآن مشمولاً ومطهرًا، إنّ إعكاس القدر يعلن الملكوت، عندما يتعرف الأبناء.

في إشفاء متى للعرجان والعميان في الهيكل (متى 21: 14)، ينكب السارد على هذه الثيمة من قصة داود. لقد أعيد هيكل متّى إلى دوره كبيت للصلاة. في افتتاحية المشهد التالي، فإنّ يسوع متّى، مثل داود ويشـوع ويهـوه من قبله، يتابع سلسلة إعكاسات الملكوت [للقدر]. إذ تُقلب اللعنات على العرجان والعميان إلى بركة: تُقلب نجاستهم إلى طهارة. إنه يأخذ دور الملك الصالح في التراث، الذي

يخلـق أورشليم جديدة وإسرءيل جديدًا. إنه، مثل أيوب، يعكس الحظ السيىء لشعبه ويعتني بالعميان والعرجان عند البوابة (أيوب 29: 15). فالذين كانوا فيما مضى منبوذين، يعودون الآن إلى ميراثهم.

إنّ أحـد السـياقات الاجتماعـيّة والتاريخيّة الأساس للقصص الكتابيّة، التي تستدعي مزيدًا من الاستقصاء، هو الصراع الانقلابي [الإطاحي] بين هيكلي السامرة وأورشليم، المستتر في نصوصنا. إنّ البنيـتين الجزائيتين لسفر إرميا وسفر إشعيا تدعمان توقع القارىء لإعكاس مخلص: مصالحة السامرة وأورشـليم بشـكل مؤكد أكثر، عودة عبادة السامرة المذمومة كثيرًا إلى صهيون أورشليم[16]. تختم سلسلة الخطاب السردي التي تتبعتها من كره داود للعرجان والعميان بانضمام يهوه إلى داود ويشوع في سفر إرميا في دعوة العرجان والعميان. معهم، يدعون كل العميان المتحدرين من إسحق والعرجان المـتحدرين من يعقوب إلى الهيكل. إلى هذا الخطاب تنضم قصة التطهير والإشفاء البسيطة في إنجيل مـتّى. هذا الإعكاس للقدر، الذي يجلب العرجان والعميان إلى الهيكل ويشفيهم، هو ما يعترض عليه كاريكـاتور متّى لكبار الكهنة والكتبة. إنهم أيضـًا يعترضون على تعرّف الأبناء على هذا الإعكاس للقدر. إنّ قراءة متّى تفهم لعنة داود للعرجان والعميان على أنها تستحضر دور الملك، الذي يلعب فيه العـرجان والعمـيان، مثل الأرامل والأيتام والأبناء، الأدوار المقولبة المنمطة للذين يتعين إنقاذهم في الملكـوت. في هذا، يورّط المزمور (68)، حيث يلعب دور متّى للعرجان والعميان الأرامل والأيتام، المتوحدون والسجناء واليائسون.

> **هو أبو اليتامى وقاضي الأرامل. يُسكن الرب المتوحدين بيتـًا، ويطلق المقيدين إلى النجاح، . . مطرًا غزيرًا سكبت يا الرب على شعبك ميراثك وعند إعيائه أنت شددته. هناك في البرية حل قطيعك، وأنت بجودك وفرت خيرًا للمساكين (المزامير 68: 6-11).**

في تقـديم لوقـا للطوبيات في موعظة يسوع في السهل، نجد لعبـًا مماثلاً بنفس تراث العرجان والعميان، الذين يكرههم داود، وإعادتهم من خلال الفصح. يبارك لوقا البائسين والجائعين والباكين، عاكسـًا مصيرهم بإيجاد توازن ملائم لاحتياجاتهم، امتلاك الملكوت والشبع والضحك، على التوالي. يُشـفى العـرجان، كآيـة رابعة على الملكوت. إنّ أولئك المكروهين والمستبعدين سوف يثبون من السعادة (لوقا 6: 22). للوهلة الأولى يبدو أنّ الإعكاس الرابع يفتقر إلى الموازن المناسب للإعكاسات الـثلاثة الأخـرى. لماذا يثب أولئك المكروهين والمنبوذين فرحـًا في الملكوت؟. في السياق الأكبر للتراث يصبح الإعكاس جليـًا. ينضم لوقا إلى إشعيا والمزامير (إشعيا 29: 18-20؛ 35: 5-6؛ المزامير 18: 28-30). إنّ اسـتعمال لوقا الخلاّق المستقل لتراث مشترك إنما يؤيده تنويع لقصة متى عن الأبناء الذيـن يهتفون <حسنء> (الحمد لله في الأعالي) والذين ينادون يسوع ب(ابن داود) خارج الهيكل. تؤطـر القصـة في سياق دخول يسوع إلى أورشليم. يلعب «جماعة التلاميذ» دور الأبناء، ويلعب الفريسـيون دور كـبار الكهنة والكتبة المتجادلين (لوقا 19: 37-40). يأمر الفريسيون يسوعـًا أن

يُسـكت التلاميذ وهذا ما يميز استقلاله. لا يقتطف لوقا المزمور 3 كما يفعل متى بل يتحول بدلاً من ذلـك إلى الـنبي حبقوق (حبقوق 2: 11): «حتى حجارة الجدران تصرخ» إذا تمّ إسكات التلاميذ. خلافـًا لذلك فإنّ قصته شبيهة تمامـًا بقصة أولاد متّى.

قـبل قـول الملكـوت والأبناء مباشرةً، الذي يحدده كرُسان في إنجيل لوقا، ثمة إشارة ضمنية إلى الملكـوت في خاتمة أمثولة الفريسي المتكبر وجابي الضرائب المتواضع، اللذين يصليان في الهيكل (لوقا 18: 16). يصـلي الفريسي امتنانـًا لأنه ليس مثل الرجال الآخرين. يسأل جابي الضرائب الرب أن يظهر الرحمة للآثم. إنّ مَثَل الأمثولة يكاد يطرح أحجية: «فإنّ كل من يرفع نفسه يوضع، ومن يضع نفسـه يـرفّع» (لوقـا 18: 9-14). إنه يكشف عن تقنية مشتركة تمامـًا بين الأقوال الأخلاقية: الاستشهاد بقرينه: «إنّ الرب يذل المتكبرين وينقذ المتواضعين». يوسع لوقا قول سفر المزامير بشكل إبداعـي (أيـوب 22: 29): «فالرب هو **الديّان**، يرفع واحدًا ويخفض آخر» (المزامير 75: 8). وهي عبارة تردد بشكل تام صدى عبارة حنة: «يهوه يُذل ويُعز» (صموئيل الأول 2: 7). جابي الضرائب في إنجـيل لوقا هو رمز بسيط للملكوت. إنّ المناحة بلسان المتكلم في سفر المزامير تعقد الأمثولة على نحو عميق بدمجها مع عرجان كراهية داود. في حين أنّ قضايا التمييز (الفطنة) والتواضع الحقيقي يتم الحفاظ عليها، فإن السجال يدخل عنصر الصراع في تفسيرها:

> **أما أنا فقد لبست المسح حزنـًا على مرضهم، وأذللت نفسي بالصوم، ولكن صلاتي كانت ترتد إلى صدري من غير استجابة. لقد عاملت كلاً منهم كأنه صديقي وأخي، وأطرقت حزنـًا كمن يندب أمه. وأما هم فشمتوا فرحـًا عند سقطتي، وتجمعوا عليّ شاتمين، وشرع غرباء لاأعرفهم يضربونني. مزقوني ولم يرتدعوا. كفجار ماجنين مجتمعين حول وليمة حزقوا علي أسنانهم. يا سيد، حتى متى تظل متفرجـًا؟ نج نفسي من مهالكهم وخلّص حياتي من بين الأشبال! (المزامير 35: 13-17).**

إنّ الخطـاب الكتابي حول التواضع تتقاسمه نصوص العهد الجديد الأخرى، كالمثل التالي: «الرب يقـاوم المتكبرين، ولكنه يعطي المتواضعين نعمة [رحمة]» (رسالة بطرس الأولى 5: 5-6). هذا المثل يلـتقط جـيدًا رسالة أمثولة لوقا. إذ يمكن قراءته كمواز لـ«يسخر من المتكبرين الساخرين، ويغدق رضـاه على المتواضعين» (الأمثال 3: 34) أو تنقيحـًا لـ«أنت تخلص الشعب المتواضع أما المترفعون فتذلهم» (المزامير 18: 28). إنّ طبعة سفر الأمثال من «التكبر، الذي يسبق السقوط» (الأمثال 18: 12) يمكـن أن تمتلك أفضل زعم بأنا مصدر إنجيل لوقا لأنا تضيف، مع لوقا، «المتواضع الروح، الذي يحـرز كـرامة» (انظر الأمثال 29: 23). يمكن للمرء أن يضاعف "المصادر" كما يشاء (ad libitum) وبإمكان المرء أيضـًا أن يخلق تنويعات على مصدره، كما يفعل لوقا في الواقع، عندما يستعمل مثل أمثولته ليفسر قوله «الملكوت والأبناء» (لوقا 18: 17). إنّ مؤلفي إنجيل لوقا ورسالة بطرس الأولى هما جـزء من نقاش لاهوتي، يشترك به رسل يعقوب (رسالة يعقوب 4: 6) والأعمال الأخرى لكلٍ من

العهـد القديم والعهد الجديد (الأمثال 14: 31-32؛ 17: 5؛ 19: 17؛ أيوب 22: 7). في العالم الأدبي الشـديد التنافس للأمثال والأقوال، فإنّ الشبه التام لكلمات مثل لكلمات مثل آخر من الصعب أن يوحي بالاستعارة بقدر ما يوحي بوجود تراث مشترك.

في حـين اسـتعمل لوقـا (جماعة التلاميذ) في تنويع إيجابي لشخصيات أولاد متى، يستعمل متّى «الكتـبة الفريسـيين» ليلعبوا دورًا سلبيـًا يمثل كل الذين ليسوا أولادًا (متى 23: 1-12). إنه يجعل يسوعـًا يلقي موعظة على «الجموع وتلاميذه» حول الحاجة إلى التواضع. يختم هذا بمثل: فمن يرفع نفسـه يتضـع، ومن يضع نفسه يرتفع (متى: 23: 11). يبدأ هذا المثل نقدًا ساخرًا مسبعـًا، محولاً جموع وتلاميذ قصته إلى «أولاد جهنم» (متى 23: 15؛ انظر إشعيا 1: 2). يتضمن النقد اللاّذع ستة مقـاطع، كل مقطع يقدّم بعبارة «ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون» (متى 23: 13، 15، 23، 25، 27، 29). الاسـتثناء الوحـيد يوسـع هذه الخطابة وينشىء لعنة مثلثة على الكتبة والفريسيين. يقدم لنا شخصية مسيحانية أخرى تكره العرجان والعميان، فقد أصبح الكتبة والفريسيون «قادة عميان» (متى 23: 16)، «جهّـالاً عميان» (متى 23: 17) و«رجالاً عميان» (متّى 23: 19). تتلى موعظتهم المزيفة في اتام مكرر سبع مرات، في كل مرة يبدأ بالعبارة «من حَلَف» أو «من يحلف»، (متى 23: 16-22). تـتحول الموعظة الساخرة إلى نواح على أورشليم، في حين أنا تردد صدى لعنة إشعيا على الذين يهربون إلى مصر.

تقـدم صور النواح على أورشليم وتجميع أولادها صدى سلبيـًا، معاكسـًا لوحي إشعيا. من الواضـح أنّ متى يعتمد اعتمادًا شديدًا على خاتمة سفر إشعيا. يسمح يهوه أخيرًا "لأورشليم" إشعيا "الجديدة" بأن تولد وللشعب بأن يُجمع مع الـاز المماثل لامرأة وأطفالها الرضع الكثيرين (إشعيا 66: 7-11). الأبـناء هم «كل محبيها . . النائحين عليها جميعهم». إنّ نواحهم هو الذي يحتاج إلى إعكاس لاستبدال الدموع بصيحات الفرح (إشعيا 66: 10-11). هذه الصورة النهائية للملكوت، مع الأبناء والأطفـال يمرحون، تدعم توازي متى المتباين مع أورشليم و«أبناء جحيمها»، الذين يضللهم الكتبة والفريسيون. يهتف أولاد التواضع ابتهاجـًا عندما يدخل الملك مملكته.

يقـدم المشهد بكامله يسوعـًا في الدور القيامي لقاضي الملكوت [الديان]، الذي يهيء، باللعن والبركة، أورشليم جديدة. هذا التفسير تقفله الخاتمة النهائية لخطابه الأخير إلى الكتبة والفريسيين. إنه يشـير مباشرةً إلى الملكوت القادم: «إنكم لن تروني من الآن حتى تقولوا: مبارك الآتي باسم يهوه!» (متى 23: 39). هذه النبوءة التفسيرية للكتبة والفريسيين الذين يهتفون بمديح المزامير (المزامير 118: 26)، تردد هتاف «الجموع وتلاميذه» والمشهد الكامل لدخول يسوع لأول مرة إلى أورشليم (متى 21: 9). إنـه يشير أيضـًا إلى ترديد ثالث في مستقبل القصة. فبالنسبة لقارىء الإنجيل، يكون هذا التنبؤ

آسـرًا ومدهشـًا. إنه يختم المونولوج المقطّع، المكرر سبع مرات، المحكم التركيب ذا العناصر الثيمية المقسـمة إلى مجموعات من ثلاثة وستة وسبعة مقاطع. يركز الـموع على لعنة مكررة ثلاث مرات للقـادة العمـيان والحمقـى ويؤطر كموازٍ للمناحة الختاميّة على أورشليم وتنبئها بإعكاس [القدر] والمصالحة. في المرة التالية التي تراه فيها أورشليم، سيكون العميان الذين يقودهم العميان جميعـًا مثل الأبناء، يهتفون فرحـًا في الهيكل (متّى 21: 15) [17].

إنّ دور إيليا هو الدور الذي يؤطره متى لأجل يسوع، إذ يجب عليه أن ينقذ أورشليم من الحساب [الديـنونة] (ملاخي 3: 23-24). تهيء أحجية العميان القارىء لأجل مثل هذا الإعكاس. فالعميان سيبصـرون والملكـوت سيأتي. تأخذ بقية إقامة يسوع في أورشليم شكل خطاب حول اليوم القادم الـذي يعـاد فيه خلق الأرض. يجلس يسوع مع تلاميذه على جبل الزيتون ويقص عليهم أمثولات كآيات (متى 24: 3-25، 46). أورشليم متى، مثل أورشليم إشعيا، هي كناية عن البشرية. لا تتضمن السردية دمار أورشليم في عام (70 م)، ولا تشير إلى إحباط ومعاناة واضطهاد الكنيسة المبكرة. حتى إننا لا تنوه إلى عودة يسوع إلى أورشليم، حيث ُيحاكم وُيعدم. كيفما فهمنا المعاني الإضافية التاريخّية لمـتّى، توضـع كل هذه "الأحداث" في فئة الآيات المضللة في الإصحاح (24). إنّ هدف متّى ليس التفسير التاريخي بل هو هدف تربوي، مكرور يتقاسمه مع التراث الأكبر.

في مشهد متى في الهيكل، يرد يسوع على غضب رؤساء الكهنة والكتبة ويدخل في سجال لاهوتي (مـتى 21: 15-16). يجري تقديم نص لأجل المناقشة: «ألم تقرأوا قط: من أفواه الأطفال والرضعاء أعـددت **تسـبيحـًا]**» (متى 21: 15-17؛ المزامير 8: 3)؟. في هذا الشرح للأحجية في المزمور (8) والخطـاب المتصل، تجد ثيمة التواضع تعبيرها الدائم والطاغي، المرتبط بشكل ملائم بموتيفي كلٍ من الأبناء والملكوت. في هذا السياق، يكون مفهوم كرُسان عن (القول الأصيل) مفرغـًا من المعنى.

إنّ الـ ـاز المعقـد في المزمور (8)، «من أفواه الأطفال والرضع، قوة»، سواء أنشده داود في أثناء الفـرار من أبشالوم كما في سفر المزامير أو كما اقتبسه متى، يتحدّى القارىء بأحجيته الصريحة: قوّة بكـاء الطفل. تربط قراءة متى مجاز أصوات الأطفال بكلٍ من الدخول إلى أورشليم وتطهير الهيكل. فكـل المشـاهد الثلاثة تفسر وفقـًا للشكل الملائم من الصلاة.إنّ "القوة" من فم الأطفال تصل ابن داود والخلاص الذي يجلبه بجعل الاسم الإلهي حاضرًا (متى 21: 9). يعرّف متى هذا بأنه نشيد مديح مثالي.

تـتركز قصة دخول يسوع إلى أورشليم في حدث تطهير الهيكل وتردد صدى خطاب آخر حول كـيف يمكن لها أن تخدم الرب بقلب طاهر. ُيسند إلى يسوع دور داود، الملك الظافر، بفضل دموع التواضـع (صـموئيل الثاني 15)، الذي تفتح أورشليم أبوابا لأجله (إشعيا 26: 2). بالنظر إلى هذه

القـراءة الترابطـية، يمكن للمرء أن يميز دور كبار الكهنة والكتبة بأنم أولئك الذين لا يفهمون [لا يفقهـون]. إنّ جواب يسوع هو جواب لا يفهمه حكماء هذا العالم. من الواضح أنّ متّى لا يكتب عن يسوع أو كبار الكهنة بقدر ما يكتب عن الرؤى المتنافسة لأورشليم. إنه يضع أورشليمي إشعيا في تضاد مع بعضها بعضـًا: "المدينة الآمنة" التي يمثلها الصيارفة في مقابل "مدينة القوة" التي تنتمي إلى أمة إشعيا البارة، التي يشرحها البؤساء والمحتاجون الظافرون الذين يدوسون الآمنين تحت أقدامهم.

مـع أنّ مجـاز إشعيا لا يعيد إلى الأذهان بالضبط اقتحام الباستيل، فإنه يستمد إلهامه من خطابة العصـيان المسـلح والحرب. إنه يُستمد من الفلسفة السياسيّة والأمل الكوني للبشرية المضطّهدة في العدالة، كما تفعل أناشيد حنة ومريم (صموئيل الأول 2: 1-10؛ لوقا 1: 46-55). إن تماهي القارىء مـع شخصـيات القصة هام. فأولاد متى، الذين يعلنون عن الملك ومملكته بقوة تواضعهم، هم فقراء ومحـتاجو إشعيا. في الملكوت، في هذه الرؤية الطوباوية لأورشليم، يكونون ملوكـًا، مع عالم جديد تحـت أقدامهـم. تـبعـًا لمدى تضمين مجمل المزمور (8)، لا يلعب يسوع دور التواضع بنفسه بل بالأحـرى يؤكد القوة من فم الأبناء والمتواضعين: «المجد لابن داود!» (متى 21: 15)، صدى لصراخ الحشد عندما دخل يسوع المدينة. أضافوا بقولهم «مبارك الآتي **باسم يهوه**» (متى 21: 9). في المزمور (8)، يكون لصوت الابن أيضـًا سياقه في ترنيمة المديح [التسبيح] لاسم يهوه (المزامير 8: 2). بالنسبة لمتى، فإن يسوع «يأتي باسم يهوه». إنّ نشيد التسبيح المثالي هو ذاك التعرف. من القوة الحمائية لهذا التسبيح، يأتي خلاص أورشليم وتجد الأحجية رسالتها.

ثمة بيت غير مستشهد به من المزمور (8) يؤثر في تفسير متى. يُمنح مجاز صوت الابن، المفعم بدموع تواضع رجل بالغ، صدى خطابيـًا:

> **من هو الإنسان حتى تهتم به؟، أو من هو "ابن الإنسان" حتى تعتبره؟. جعلته أدنى من الملائكة إلى حين، ثم كللته بالمجد والكرامة وأعطيته السلطة على كل ما صنعته يداك (المزامير 8: 5-7).**

يلقـى المجازان إبداعية لا مثيل لها في تعريف سيادة يهوه بوصفه سيد الخليقة (المزامير 8: 2). إنهما يطـرحان سؤالاً حول فهم الذات. (من هو الإنسان؟). هذا النظير الفلسطيني لقول أفلاطون (اعرف نفسـك) يرتبط ارتباطـًا وثيقـًا بفهم العالم القديم للعالم بوصفه وادي الدموع. إنّ أصوات الأبناء السـعداء في الكتاب تحتاج لأن تلطف بدموع التواضع إذا كان عليها أن تعكس بشكل كامل قدر البشـر. تقدم حكمة الأبرياء شرحـًا نقديـًا لحماقة السفسطة. يؤطر التسبيح الترديدي لاسم يهوه في المـزمور (8) (المـزامير 8: 2، 10) مجاز القوة التي تأتي من فم الابن: جواب متحول على السؤال الخطابي للعدم الإنساني. في سياق الملوك ومسيح يهوه، فإنّ هذا التواضع يسكت ضجيج أعداء الخلق ويرسخ سلام السّيد /الحامي الإلهي على الأرض (المزامير 8: 3، 7؛ انظر المزامير 2). «من هو الإنسان حـتى تهتم به؟، أو ابن الإنسان حتى تعتبره؟» (المزامير 8: 5) يقدم مفتاحـًا لفهم المزمور. إنه يشير

ضـمنـًا إلى دور حفيد آدم، أنوش، أول من ينادي باسم يهوه (التكوين 4: 26). يفتتح المزمور (8) بمحاكاته الخاصّة لأنوش: «أيها يهوه سيدنا . . ما أعظم اسمك في كل الأرض». يعرّف المنشد القوة الآتية من فم كل ولد بأنا اسم يهوه. إنّ النداء باسمه يجعل يهوه يتذكر ويعتني ببشريته.

إن كـون يهوه يسمع دائمـًا بكاء الابن هو مجاز من الأدب الكتابي. فهو يسمع صرخة إسماعيل في الصـحراء (الـتكوين 21: 16-17) ودموع عيسو أمام أبيه، إسحق (التكوين 27: 38-40). يأتي الخلاص من فم الطفل/ يتم بلوغ الذروة الدراميّة لقصة أبراهام [إبراهيم!] عندما يواجه الطفل إسحق رعـب قصـته بسـؤاله البريء: «يا أبي، ولكن أين كبش المحرقة؟» (التكوين 22: 7)، يصبح جواب أبراهام [إبراهيم!] «إنّ الرب يدبر» أنموذجـًا إرشاديـًا للإيمان بمعاناة البشرية وأرض اختبار لأجل السـردية الكتابـية. إنّ المرء يفعل حسنـًا بأن يستمرّ في هذا التيار من التلميح من خلال حكايات الآباء، ملاحظاً مشاهد دموع يوسف (التكوين 45: 2، 14-15) والأيام السبعة من النحيب المصري لأجـل والـد يوسـف في مقابل الدموع المتضمنة للشيوخ السبعين الذين يدخلون منفاهم في مصر (التكوين 50: 3). هناك يكابدون إلى أن تجعل صرخة الأطفال يهوه يتذكرهم (الخروج 2: 23-24).

1/ 3/ 5) عبد إشعيا المكابد

يمكـن تتـبع موتيف الأبناء الذين ينادون باسم يهوه عبر قصة القفر وسفر القضاة إلى نشيد عبد إشعيا، الذي يعلن عن البشارة للتحرير الشامل من السبي (إشعيا 48: 20). في هذا يجد المرء مفتاحـًا إلى لغز القوة القادمة من فم الأطفال:

> **أنصتي إليّ أيتها الجزائر، واصغوا يا شعوب البلاد البعيدة: قد دعاني يهوه وأنا ما زلت جنينـًا، وذكر اسمي وأنا ما برحت في رحم أمي. جعل فمي كسيف قاطع، ووراني في ظل يديه؛ صنع مني سهمـًا مسنونـًا وأخفاني في جعبته. وقال لي: أنت عبدي إسرءيل الذي به أتمجّد (إشعيا 49: 1-3).**

يمارس إسرءيل دور البشرية الجديدة. في نشيده، يتكلم إشعيا عن الرب الذي يتذكره، كما يعود إلى ثـيمة اسـتعملت كثيرًا في الأناشيد السبعة لملكوت الرب في المقدمة (إشعيا 1-12). إنّ موتيف كونـه مدعـوًا من رحم أمه، كما دعي شمشون وصموئيل من رحمي أميهما (القضاة 13؛ صموئيل الأول 2) وكما أعاد استعماله لوقا في قصة ولادة يوحنا (لوقا 1: 44)، هو منسجم مع قصص ولادة «ابن الرب» (القضاة 13: 5)[18]. في قصة الخلق البابلية، إينوما إيليش، تشكل هذه القصص جنسـًا أدبيـًا مميزًا: «ولد مردوك في بيت أبسو؛ خلقه أبوه ايا؛ ولدته أمه دامكينا؛ **كانت ولادته ولادة بطل**»[19]. في نشـيد إشعيا، يتكلم إسرءيل عن الزمن الذي يسبق ولادته (إشعيا 49: 1، 5-6) عندما دعي ليكون عبدًا للرب و«نورًا للأمم» وليتكلم كنبي إلى الناجين العائدين من [بني] إسرءيل (إشعيا 49: 6)، كما دعي إرميا ليكون «نبي يهوه [يهوه] إلى الأمم» (إرميا 1: 4-5)[20].

مثلما أنّ إشعيا لم يكن بوسعه أن يتكلم لأن شفتيه نجستان فطهّر شفتيه بجمرة مشتعلة، فإنّ إرميا لا يستطيع أن يتكلّم لأنه طفل (إرميا 1: 6). فمه ممسوس وكلمات يهوه موضوعة فيه. إنه يمتلك القدرة على تقرير مصير الأمم. فهو يمتلك سلطة المسيح على القضاء: يرفع ويذل، يدمر ويسوي، يبني وينبت (إرميا 1: 10). ضمن هذا الاقتباس المكرر ست مرات يوجد النشيد لأجل الإنسان البائس، الذي تنشده حنة في قصة ولادة صموئيل، التي تستحضر قوة يهوه بوصفه ملكًا (صموئيل الأول 2: 1-10).

في أناشيد العبد المكابد لإشعيا، فإنّ إسرءيل المولود حديثًا سيمتلك روح يهوه و«يحكم الأمم بالعدل» (إشعيا 42: 1؛ 49: 1). هذا الحكم «صادق» (إشعيا، 42: 3-4). بسبب هذا الصدق، دعاه يهوه عند الخلق ليكون نور العالم (إشعيا 42: 5-6). إنه ليس تعليمًا يفهمه أي إنسان، إنه تعليم يُهتف في الشوارع. ولا هو حكم يمكن ترسيخه بحرب عنيفة؛ لأنه ثمة قصبة مرضوضة من سورة (إشعيا 42: 3). للتعبير عن الصفة السلمية لحكم التوراة الذي يجلبه إسرءيل لينير العالم، يعتمد إشعيا على المجاز الأساسي للإيديولوجيا الملكية في ترجمة مختصرة لنشيد الإنسان البائس. كما في إرميا، فإن السلام الذي يجلبه النصر يعطي البشر نَفَسهم ليتنفسوا (إشعيا 42: 5)، «لتفتح عيون العميان، وتطلق سراح المأسورين في السجن، وتحرر الجالسين في ظلمة الحبس» (إشعيا 42: 7)[21]. تقفل الدائرة المجازية لإسرءيل بوصفه قصبة مرضوضة لكنها مكسورة في آخر الأناشيد عندما يرفع إشعيا صورة يدي السجين، المستحضرة للمنفى، المرضوضة القصبة (إشعيا 53: 5).

إنّ دمج أناشيد عبد إشعيا مع لاهوت البقية لقصة حزقيال يربط مجازات الخلق وحكمة الطفل في كل من سفر إشعيا والمزمور 8. يوضع إسرءيل بوصفه عبد يهوه في تباين مع "شعب" إسرءيل القديم «الذي لا يفهم» (إشعيا 6: 9). بمماهاة العبد المتألم مع أولاد يهوه واستحضار بقية إسرءيل، يجمع إشعيا معًا المجموعة نفسها من الموتيفات التي نجدها في المزمور (8): «أتسألونني في سياق الأحداث الآتية عن أبنائي أم توصونني بعمل يدي» (إشعيا 45: 11). إنه يربط معًا، في تكرار للهوية، ملكًا مسيحانيًا مع «ابن الإنسان، الذي يعتني به يهوه» (المزامير 8: 5)، «أنا أقمت قورش ليجري العدل، وأنا أمهد طرقه كلها، فيبني مدينتي» (إشعيا 45: 13). يمثل هذا موازيًا للإعلان في النشيد السابق أنّ «ها أنا أتقدمك لأسوي الجبال بالأرض» (إشعيا 45: 2)، ويرجع التاريخيّة عن الإشارة إلى الملك الفارسي قورش بتورية لفظية خفية. يُماهي «هذا ما يقوله يهوه لقورش مختاره، الذي أخذت بيمينه <حزقتي> (إشعيا 45: 1) المسيح القاهر، الذي يمسك يهوه يده اليمنى (المزامير 16: 8، 110: 5؛ انظر التكوين 48: 13) بحزقيال <حزقيالو>، بطل القصة المركزية لسفر إشعيا (إشعيا 36-39)[22].

في الإعكاسات الكبيرة لأورشليم إشعيا الجديدة، لن تكون هناك صرخات ودموع نظرًا لأن كلاً من الشيب والرضع يعيشون أعمارًا كاملة (إشعيا 65: 19-20). إنّ يهوه الهوشعي [الشبيه بوشع] لن يطلـق على أورشليم أبدًا اسم (المهجورة) ولا على أرضها اسم (الصحراء). سيكون اسم أورشليم (بجـتي) <حفصوبة>. ستدعى أرضها **بعولة** (المخطوبة) (إشعيا 62: 4؛ انظر هوشع 1-3) في مثل هذا العالم العجيب والطوباوي، يأخذ يهوه الدور الأول الأساس للطفل مردوك في المزامير (8: 3). إنّ فمـه هو فم إنوش، «الذي يُخرج الصدق، كلمة لا رجوع عنها» (إشعيا 45: 22). في عالم ملكوت الرب [في سفر] إشعيا، من خلال يهوه وحده يجد المرء البر والقوة وبالرب وحده يخلص كل أطفال العـالم (إشـعيا 45: 22-24). في نهايـة سفره، ينتقل إشعيا من العالم المعياري للأسطورة والحكاية الخرافية ويخاطب جمهوره بشكل مباشر (إشعيا 66: 5-14). إنه يتكلم، مثل متى ولوقا، عن الطوبَيات (Beatitudes) التي أعارهم إياها، ويتكلم إلى المعنيين بالكلمة ويكرههم أشقاؤهم. يتكلم إلى المحتقرين بسـبب اسم يهوه والذين يتعرضون للتحدي باستهزاء. في سطور أنيقة قليلة يتكلم إشعيا إلى أولئك القليلين الذين يفهمون ويكشف أحاجيه لهم عندما يتخذ لنفسه دور العبد المكابد للرب (إشعيا 66: 5 ؛ انظـر لوقا 6: 22-23؛ متى 5: 11). إنّ إعادة ولادة أورشليم عندما ستدخل صهيون في المخاض سـيكون حتى أسهل من الولادات في قصص القابلات [المولدات] التي حكيت فيما مضى لفرعون، عندما حاول أن يقتل أطفال إسرءيل في النيل:

> **شعبي مثل امرأة ولدت قبل أن تتمخض، وقبل أن تقاسي من الطلق أنجبت ذكرًا. من سمع مثل هذا، ومن رأى نظيره؟ أتولد بلاد في يوم واحد؟ أم تخلق أمة دفعة واحدة؟ فما إن تمخضت صهيون حتى إنجبت أبناءها. يقول يهوه: هل أمخض ولا أولّد؟ هل أغلق الرحم وأنا المولد؟ (إشعيا 66: 7-9؛ انظر 1: 19).**

1/ 3/ 6) الابن رمزًا للتواضع والتقوى

إنّ الخطاب المتصل بالأقوال حول الملكوت والأبناء هو تابع لثيمة التواضع الطاغية. فالمازات التي يستعملها يسوع ليجيب على سؤال تلاميذه حول ما هو الأعظم في ملكوت السماء تثبت ذلك (متى 18: 1-11). إنّ متّى يجعل يسوعـًا ينادي ولدًا صغيرًا ليستخدمه في أمثولة حية:

> **الحق أقول لكم إن كنتم لا تتحولون وتصيرون مثل الأبناء الصغار، فلن تدخلوا ملكوت السماوات أبدًا. فمن اتضع فصار مثل هذا الابن الصغير، فهو الأعظم في ملكوت السماوات (متى 18: 3-4).**

في عـالم **الكـتاب**، حيث الأعظم في السماء هو الرب، ولا يمكن أن يكون سوى الرب، يكون سـؤال التلامـيذ غـير هام جدًا أو مثيرًا للتحدي. ومع ذلك، فإنه يسمح لشخصيتنا المستوحاة من الحاخامـات بـتقديم عرض للخطابة يفتتح خطابـًا أكثر تعقيدًا عن التواضع واللاّهوت. في جواب يسوع، يوسع الدور الكلاسيكي للولد كنموذج للتواضع خارج السؤال الغبي للتلاميذ. إنه يدعو إلى

الـتأمل حـول الإلهي. تترك العقيدة اللاّهوتية الواضحة، (الرب عظيم!) من دون أن تقال لأنّ الابن بتواضـعه يمتلك، مع ذلك، ادّعاءً منطقيـًا حول كونه الأعظم في ملكوت السماء، حيث يلقى هذا العـالم إعكاسه. ليس أقل المكاسب هو ربط التواضع بالإلهي، وهو تحدٍ، مع أنه إمكانية تكاد تكون مجهولـة في التراث الأكبر. يُجمع الأبناء والتواضع وصورة الرب معـًا في حكاية سامرية قديمة حول زيـارة قـام بـا الإسـكندر الكبير إلى شكيم. يطلب الملك العظيم أن يصنع السامريون صورة له ويضـعوها على قمة جرزيم، الجبل المقدس. يجب أن يُنفذ ذلك قبل أن يعود الإسكندر من مصر. إنّ التجديف المطالب به غير وارد للسامريين مع أنّ سلطة الإسكندر على الحياة والموت لا تفوقها سلطة في عـالمهم. فصـاموا وصـلّوا، أملاً في أن ينجوا من محنتهم في الاختيار بين الرب والقيصر. عاد الإسكندر لكنه لم يجد نصبـًا أو صورة له على الجبل. فسأل كبير الكهنة والقادة السامريين بغضب عـن سبب عدم إطاعته. شرح كبير الكهنة أنّ السامريين، خلافـًا للأمم الأخرى، التي تصنع صورًا ونُصبـًا غير قادرة على التكلم أو التحرك، قد صنعوا صورًا للإسكندر، لها عقل وبوسعها أن تتكلم. جمـع كـبير الكهـنة كل آباء الأبناء الذين ولدوا منذ زيارة الإسكندر السابقة وأمرهم بأن ينادوا أولادهـم. حالمـا جاء الأبناء، نادى آباؤهم: اسكندر!، فردّ كل ولد. سُرّ الملك، بالطبع، وعاشوا جميعـًا بسعادة بعدئذٍ إلى الأبد. إنّ ترديد القصة البهيج ل(صورة الرب) في سفر التكوين يمهد بحذاقة الخاتمة الفائزة للقصة مع كل صور الرب مجتمعين، بمن فيهم الإسكندر، يتعبدون لله الواحد الحق على جبل جرزيم[23].

ثمـة خطابـة مشابهة تحكم تقديم متّى للولد في صورة التواضع الإلهي وبالتالي الأعظم في السماء. يتوسـع متّى ويقدم أمثولات أخرى عن الثيمة نفسها. بسخرية رقيقة، يستغلّ تنافس التلاميذ العبثي الطفـولي على مكانة الرب في السماء. بطريقة أو بأخرى، يحتاجون لأن يكونوا مثل الأبناء إذا كانوا يـودون أن يكونـوا عظيمين. كل هذه الأصوات هي شروحات تفسيرية لـاز قصة الخلق للبشرية المخلوقة في صورة الرب. إننا غالبـًا عن "الملكوت" وفي كثير من الأحيان تستغل الـازات القياميّة، لكـنها بالكاد تتضمن توقعات تاريخيّة. تشير ثيمة يوم الحساب [الدنيوية] بلعنتها أو بركتها دائمـًا إلى المـتعالي والـذي لا يمكن الاقتراب منه. اللغة ميثولوجية والهدف منها أن تعلم وتنوّر. إننا تسلط الضوء على الأسطورة الدينيّة للمسرح القديم. فالكورس حاضر دومـًا ليمدّ النص بقالب تفسيري، فينشد، مع إشعيا، نشيدًا أو آخر لعبد يهوه، يعقوب:

> **السّيّد يهوه وهبني منطق العلماء لأعرف كيف أغيث المتعب بكلمة، ينبهني في كل صباح، ويرهف أذني حتى أسمع بانتباه المتعلمين. قد فتح السّيّد يهوه أذني فلم أعاند أو أتراجع إلى الوراء (إشعيا 50: 4-5).**
>
> **أنا هو يهوه قد دعوتك بالبر. أمسكت بيدك وحافظت عليك وجعلتك عهدًا للشعب ونورًا للأمم لتفتح عيون العمي، وتطلق سراح المأسورين في السجن، وتحرر الجالسين في ظلمة الحبس (إشعيا 42: 6-7).**

إنّ الـرحمة والعطـف الإلهـيين هما ما ينشده النص، نموذجـًا لمحاكاته: للسير في طريق الصلاح الإلهـي، لمحاكاة الرب الذي خلقوا على صورته. إنّ الأمثولتين الأوليتين لمتّى تعتبران الابن كمقياس لمكانة المرء ضمن الملكوت: الخير أو الشرّ.

ومن قَبِلَ باسمي ولدًا صغيرًا مثل هذا، فقد قبلني. ومن كان عثرة لأحد هؤلاء الصغار المؤمنين بي، فأفضل له لو عُلّق في عنقه حجر الرحى وأغرق في أعماق البحر.

يحمـل تنويع لوقا على هذا المثل الثقل الأكبر، لكنه لا يمتلك الآية الموازية حول جلب «الصغار» إلى السقوط (لوقا 7: 1-2) يجعل مرقس يسوعـًا يسأل تلاميذه «فيم كنتم تتجادلون في الطريق؟» (مرقس 9: 33-37). إنهم يعددون العناصر المركزية لحكايات متى ولوقا حول التنافس على من يكون الأعظم. مع ذلك فإنّ يسوع يفسد الجدال بنصب الفخ المنطقي لسذاجتهم ويعكس التنافسية المتضمنة في الأشـكال السجالية للقصة: «الأول سيكون الأخير» . . يأخذ ولدًا بين ذراعيه كنموذج ومبدأ لأجـل التقليد [المحاكاة]. إنّ طبعتي لوقا ومتّى متضمنتين في شرح مرقس لمنطق **المحاكـاة**. إذا استقبل شخص الابن، فإنما يستقبل يسوع، وإذا استقبل يسوعـًا فإنما يستقبل الرب (مرقس 9: 37). لمرقس، يكمن منطق المحاكاة في الدور القديم للملك بوصفه صورة وممثل الإله.

في حـين يربط مرقس مشهد التوجيه الصغير إلى تلاميذه في سلسلة من التماهيات، فإنّ مثاله عن الإنسـان الـذي يطرد العفاريت هو شكل مختلف قريب من أولاد متى الذين يهتفون «الحمد لله» في الهـيكل. فالإنسـان لا ينبغي إسكاته (مرقس 9: 38-41؛ متى 21: 5). إنّ التوازي يدعم اضطراد ثـيمات مرقس. فصياد العفاريت هو شرح للولد الذي يتعين القبول به. بشكل مماثل، إنّ حجة لوقا ومرقس القائلة إن الطريقة التي يعامل بها المرء ولدًا سوف تعتبر بمثابة معاملة ليسوع تتكشف بأشكال مخـتلفة تمامـًـا في إنجيل متى. في المرة الأولى، تظهر في حوار بين يسوع وتلاميذه (متى 18: 1-5). تظهر أيضـًا في حوار بين يسوع ووالدة اثنين من التلاميذ (متى 20: 20-28). يعرض مرقس مناقشة يسـوع مع التلاميذ (مرقس 9: 33-37) ومن ثم يعيد استعمالها في قصة، تقدم استعمالاً مزدوجـًا للثـيمة. في الأول، يُسأل يسوع من التلميذين اللذين تكلمت والدتيهما بالنيابة عنهما في إنجيل متى (مرقس 10: 35-40). ثم يستعمل هذا لإبداع حكاية شجار غيور بين هذين الاثنين و(العشرة)، وهو مـا يسمح لمرقس بأن يقدم قصة رمزية [أليغورية] عن الاثني عشر بمثابة الأبناء الاثني عشر ليعقوب، الذين يمثلون كل [أسباط] إسرءيل (مرقس 10: 41-45). يعرض لوقا ستة تنويعات هامّة على الأقل عـلى هـذه الثيمة. التنويع الأول يستعمل موتيف شجار التلاميذ ليبدع أمثولة بسيطة عن «طهارة القلـب» (لوقا 9: 46-48). إنّ لوقا أيضـًا يجعل يسوعـًا يؤطر الثيمة في أمثولة حفل الزفاف في القصة الثانية من قصص المأدبة الثلاث. وهذه أيضـًا قصة مزدوجة. فالجزء الأول يردد صدى الجدال عـلى المرتـبة الـتي ينبغي إعطاؤها للتلاميذ في الملكوت. إنها تردد النصيحة المقدمة في سفر الأمثال

(الأمــثال 25: 6-7) بانــتقاء مكانة الشرف الأقل مرتبة في مأدبة (لوقا 14: 7-11) لتفادي مذلة أن يطلــب [منهم] أن يتخذوا مقعدًا أدنى مرتبة، إذا ما جاء من هو أعظم [شأنـًا]. إنما أيضـًا تتخلى عــن الأمل والشرف في أن يطلب من المرء أن ينتقل إلى مكانة أعلى. يختم لوقا هذه الأمثولة الحكائية [النوادرية] باقتباس تلميح حنة إلى قصة أيوب، لكي تصف الإعكاسات المخلصة لملكوت الرب:

يهوه يُذِل وَيعز؛ ينهض المسكين من التراب، ويرفع البائس من كومة الرماد، ليجلسه مع النبلاء، ويملكه عرش المد (صموئيل الأول 2: 7-8؛ انظر لوقا 14: 11).

تقــدم أمــثولة لوقا الثانية ثيمة التواضع في سياق الملكوت وإعكاساته. ينصح يسوع مضيفه بأن ينســى دعوة الأصدقاء والأشقاء، والأقارب والجيران الأغنياء. فهم سيدعونه بدورهم. بتحول لغوي أنــيق، يجعل لوقا يسوع يدعو الفقراء والمقعدين، العرجان والعميان (لوقا 14: 12-14)، كل آيات الملكوت. يلتزم لوقا بالحكمة العملية لسفر الأمثال بجعل يسوع يكتشف أنه رغم أنّ هؤلاء الضيوف ليس لديهم ما يقدمونه لمضيفهم بالمقابل، فإنه سيتبارك ببعث الأبرار. إنّ الرغبة في التبّرك يؤيدها سفر الأمــثال، الــذي استلهم لوقا منه، الذي يعرض ملخصـًا للتوراة: «من يرحم الفقير يقرض يهوه، ويكافئه يهوه على حسن صنيعه» (الأمثال 19: 17؛ انظر التثنية 14: 28-29).

يطــرح لوقا مرة أخرى السؤال عمن سيكون الأعظم في مشهد العشاء الأخير. فالأمثولة الحكائية تقــابل التكّبر بالتواضع. إذ يقارن يسوع سلطة الملك بين الوثنيين (gentiles) بإعكاس ملكوت الرب حيــث يكــون الأعظــم [شأنـًا] بين التلاميذ بمثابة **الأصغر سنـًا**. يردد هذا بشكل واضح صدى القصص الأبوية لسفر التكوين، بتنويعها الثلاثي على ميراث الأصغر: إسحق (التكوين 21: 11-12) ويعقوب (التكوين 27) وإفرايم (التكوين 48: 17). كل إعكاس يردد صدى إرادة الرب وليس إرادة الأب. يقدم موتيف سندريلا لاختيار داود مسيحـًا، مع أنه الأصغر مع سبعة إخوة (صموئيل الأول 16: 10-11)، تنويعـًا له جذوره في قصص الشرق الأدنى القديم حول الاختيار الإلهي لملوكه (انظر 2/ 1) أسـطورة الملـك الصـالح). تتضح الوظيفة التربوية لسلسلة أمثولات لوقا في خاتمة قصة العشاء الأخير. فكما يخدمهم يسوع، قائدهم، كذلك يجب أن يكون القائد في المملكة هو الذي يخدم (لوقا 22: 24-27). تــبقى أمثولات لوقا عن التواضع ضمن سياق تفسيري للحساب [الدينونة] المسيحاني والملكوت وإسرءيل الجديد. إنما تقوم على المنطق المحاكاتي الاقتدائي للخلافة:

أنتم الذين صمدوا معي في تجاربي. **وأنا أعيّن لكم، كما** عين لي أبي **ملكوتـًا، وتجلسون على عروش تدينون أسباط إسرءيل الاثني عشر (لوقا 22: 28-30).**

يعرض لوقا مشهدًا مماثلاً في قصة الصلب يستحضر مرة أخرى مشهد الحساب [الدينونة]. فليس التلاميذ بل الرمان المصلوبان مع المسيح هما اللذان يتشاجران على مكانتهما في الملكوت (لوقا 23: 39-43). يلعــب أحدهمــا دور المستهزىء: «ألست أنت المسيح؟ إذن خلّص نفسك وخلّصنا!». أما

المتذلل الآخر فيطلب أن يُذكر في [يوم] الحساب. إنّ دور المستهزىء، الذي يلعبه لص بسؤاله عما إذا كان يسوع هو المسيح، هو الترديد الثالث للمستهزىء في قصة الصلب في إنجيل لوقا. الترديد الأول يلعبه الرؤساء المتهكمون الذين ينشدون مثل الرعاع: «خلّص آخرين! فليخلّص نفسه إن كان هو المسيح المختار عند الرب!» (لوقا 23: 35). يسخر الجنود بشكل مماثل من يسوع: «إن كنت أنت ملك اليهود، فخلّص نفسك» (لوقا 23: 36-37). إنّ اللص الساخر ورفيقه المتذلل هما جزء من هذه القصة الأكبر. إنما يدخلان المسيح والمختار، ملك اليهود، إلى ملكوته. إنما يشرحان ليس قولاً بل خطابيًا كاملاً عن التكبر والتواضع. يخلق جدال المستهزىء مع المتواضع قصة تعرّف يحمل ثقلها المتراكم شاهد اللص الطيب.

يكشف الشرح الفريد للتقوى في إنجيل يوحنا عن تقنية استعمال القصة كأداة تربوية. فبوضع قصته في سردية العشاء الأخير، يعتمد يوحنا على أزواج متوازية من المجازات. من يجلس إلى المائدة يُقابل بمن يقوم على الخدمة، ما يخلق انعكاسًا مرآتيًا للأستاذ والتلميذ (يوحنا 13: 3-20). تصبح قصة يسوع أمثولة عندما لا يتكلم فحسب، بل يلعب دور الخادم. كأستاذ، يقوم بغسل أقدام تلاميذه في مشهد ينشد المحاكاة [الاقتداء]:

> **أنتم تدعونني معلمًا وسيدًا، وقد صدقتم، فأنا كذلك. فإن كنتُ، وأنا السيد والمعلم، قد غسلت أقدامكم، فعليكم أنتم أيضًا أن يغسل بعضكم أقدام بعض. فقد قدمت لكم مثالاً لكي تعملوا مثل ما عملت أنا لكم. الحق الحق أقول لكم: ليس عبد أعظم من سيده ولا رسول أعظم من مرسله . . الحق الحق أقول لكم: من يقبل الذي أرسله، يقبلني؛ ومن يقبلني، يقبل الذي أرسلني (يوحنا 13: 13-20).**

على العموم، تعرض الأناجيل الثلاثة الأولى أكثر من دزينة من تنويعات القصص والأمثولات والأمثال على ثيمة التكبر والتواضع. يمكننا أن نضيف تنويعات صغرى أخرى على هذه الثيمة، يمكن فهمها على نحو قابل للجدل كعناصر مستقلة في سياق التراث الأكبر. إنا تستعمل لبناء تعليق موسّع على الملكوت وإعكاس القيم، الذي ينتمي إليه. فعلى سبيل المثال، يجمع لوقا أقوالاً عن التكبر والتواضع ضمن ثلاث حكايات، تدين سلوك الفريسيين، والقضاة /والفريسيين والكتبة، على التوالي. تعطى الحكايتان الأولى والثانية شكل سجال، في حين تأتي الثالثة في سلسلة من الأقوال المتصلة بثيمات الملكوت. في السجال الأول، ينتقد الفريسيين بسبب النفاق. إن التعرف في السوق يُوازى بالبحث عن أماكن أعلى في الجمع [الكنيس]. هذا التنويع الواضح على مثل التكبر والتواضع المتعارف عليه بالكاد يهيء القارىء لأجل التعليق المتوازن خطابيًا إنما الساخر على نحو لاذع، مشبّهًا مالكي هذا التكبر في ملكوت الرب بالقبور التي يمشي البشر فوقها دون أن يدروا:

> **الويل لكم أيها الفريسيون، فإنكم تحبون تصدر المقاعد الأولى في المجامع وتلقى التحيات في الساحات العامّة! الويل لكم، فإنكم تشبهون القبور المخفية، يمشي الناس عليها وهم لا يعلمون! (لوقا 11: 43-44).**

السـجال الـثاني مـع المحامين والفريسيين يعرض الأمثولة، التي ناقشناها قبل الآن، حول أماكن الشـرف في المأدبة، التي يستمدها لوقا من سفر الأمثال (لوقا 14: 7-14). فالذين يُدعون إلى الوليمة في الملكـوت هـم (الفقـراء والمعاقون والعرج والعمي). إنّ سلسلة لوقا الأخيرة من أقوال التكبر والتواضـع ليست مؤطرة في سجال بل تقدم كتحذير ضد الذين يعارضون فضائل الملكوت. يضيف لوقا إلى مشاهد التكبر والتواضع الثلاثة هذه مشهدين آخرين حول حب الملابس والصلوات الطويلة:

> **احذروا من الكتبة الذين يرغبون التجول بالأثواب الفضفاضة ويحبون تلقي التحيات في الساحات العامّة، وصدور المالس في المامع، وأماكن الصدارة في الولائم؛ يلتهمون بيوت الأرامل ويتذرعون بإطالة الصلوات. هؤلاء سنـ ل بم دينونة أقسى! (لوقا 20: 46-47).**

إنّ تمـة الـتهام بـيوت الأرامل تكسر التماسك الخطابي لسلسلة الأقوال وتحولها إلى خطاب الملكـوت.يضـع متّى هذه العبارات في مجموعة من الأقوال أكبر بكثير عن الملكوت والدينونة التي يجلبها، في سيرورة بناء نقده اللاّذع الكبير ضدّ الكتبة والفريسيين (متى 23، خصوصـًا 6، 14).

إنّ قسـمـًا هامـًا من إنجيل متّى يجمع ويدمج أمثالاً في مجموعات ذات معنى. يُقدم أحد هذه الخطابـات كجزء من سلاسل شروحات التوراة المؤطرة بشكل ملائم ضمن موعظة متى على الجبل (مـتى 5: 43-48). يلعـب يسـوع دور موسى بصفته معلمـًا عندما يعرض متى على قارئه أكبر مجموعـة مـن الأمثال في العهد الجديد. إنا تشجع على الاقتداء وتدعم النصيحة بأن «كونوا أنتم كـاملين، كما أن أباكم السماوي هو كاملٌ!» (متى 5: 48 = اللاّويين 11: 44). يوازي نقد هذه الموعظـة لحب الذين يحبونك توازي انتقاد لوقا لدعوة الأصدقاء والأقارب إلى الوليمة. يستعمل متى الأسـلوب نفسـه الذي يستعمله لوقا. كما في النقد اللاّذع ضد الكتبة والفريسيين، يربط عددًا من الأقـوال ومجموعات الأقوال وفقـًا لموضوعات معينة، خالقـًا بذلك مشهدًا سرديـًا ضمن حياة يسوع عن طريق الثقل المحض لمادته[24]. هذه التقنية أساس لسفر المزامير، تلعب دورًا طاغيـًا في خلق سجالات أيوب وأصدقائه وتبني رسائل الوحي في سفر إشعيا.

إنّ جانبـًا هامـًا من ثيمة الأبناء في إنجيل متى يربط التماهي بين يسوع وتلاميذه باتحاد الأتقياء مع الرب. يقع المقطع النقدي في خطاب طويل حول نداء التلاميذ، الذي يتألف من شذرات قصيرة أصغر شبه مكتفية ذاتيـًا متصلة معـًا حول موتيفات التلاميذ واتباع يسوع. تبدو إحدى الشذرات مسـتلهمة على نحوٍ واضح من قصة إيليا الذي يدعو أليشاع إلى أن يتبعه ويصبح مسيح يهوه المنتقم (الملـوك الأول 19: 15-21). إنّ تلمـيح متى إلى الحرب المقدسة في قصة إيليا-أليشاع هو قوي إلى درجـة أنـه يجعـل تلك القصة جزءًا من سياقه. فاستجابة يسوع المشوشة لأفكار السلام الضمنية للتلاميذ تنم عن استجابة قارىء متى لطلب أليشاع بأن يسمح له بأن يقبّل أباه وأمه قبلة الوداع قبل أن يتبع إيليا:

فمر به [أليشاع] إيليا وطرح عليه رداءه. فترك الثيران وركض وراء إيليا وقال: دعني أودع أبي وأمي وأتبعك (الملوك الأول 19: 19-20).

ألا تظنون أني جئت لأرسي سلامـًا على الأرض. ما جئت لأرسي سلامـًا، بل سيفـًا. فإني جئت لأجعل الرجل على خلاف مع أبيه، والبنت مع أمها، والكنّة مع حماتا. وهكذا يصير أعداء الإنسان أهل بيته. من أحب أباه أو أمه أكثر مني، فلا يستحقني. ومن لا يحمل صليبه ويتبعني، فهو لا يستحقني. من يتمسك بحياته، يخسرها، ومن يخسر حياته من أجلي فإنه يربحها. من يقبلكم يقبلني، ومن يقبلني، يقبل الذي أرسلني. من يرحب بنبي لكونه نبيـًا، فإنه ينال مكافأة نبي؛ ومن يرحب برجل بارّ لكونه بارًا فإنه ينال مكافأة بار. وأي من سقى واحدًا من هؤلاء الصغار ولو كأس ماء بارد، فقط لأنه تلميذ لي، فالحق أقول لكم: إنّ مكافأته لن تضيع أبدًا (متى 10: 34-42).

يعـيد السـياق المباشـر لهذه الشذرة من حديث يسوع إلى الأذهان خطابة الحساب [الدينونة] القـيامي، الذي يميّز الذين يقبلهم الأب والذين يرفضهم. يربط متّى أيضـًا سلسلة المحاكاة والتماهي بسردية الصلب ويختم مجمل مناقشة التتلمذ بمجاز الملكوت والأبناء. هذا شرح وتعليق على وعد يهوه لأبراهام [إبراهيم!]: «وأبارك مباركيك وألعن لاعنيك. وتتبارك فيك **أمم الأرض** جميعها» (التكوين 12 : 3).

يقـرأ متى سفر التكوين كأمثولة ويطلب أن يُقرأ هو كأمثولة بالمقابل. إنّ منطقه هو سلسلة من المحاكـاة. فسلسـلة الهوية وتحول الدور هي هدايته في التقوى. إنّ مماهاة الأبناء بالتلاميذ هامة بوجه خاص عندما تعكس النمط نفسه من التحول والترابط الذي نواجهه عمومـًا في سفر المزامير، الذي يصل ثيمتي داود والمسيح بالأتقياء الذين ينشدون الأناشيد (انظر 3/ 3) شخصية داود في القصة والنشيد).

إنّ أمـثولة متى عن محاكمة [دينونة] الأمم وقبول البارين في ملكوت السماء تربط مجاز الملكوت والأبـناء مـرة أخـرى بموتـيف التلاميذ الذين يتنافسون على الفهم الصحيح (متى 25: 31-46). يُستحضـر مشهد خرافي، (يا بن الإنسان) يجلس على عرش الله بوصفه قاضيـًا على العالم. يعتمد مـتى على موتيف من مشهد قراءة الكاهن عزرا للشريعة في سفر نحميا. إذ يقف عزرا على منصة في سـاحة مـع ستة من الشيوخ على يمينه وستة على يساره ويـ ل حكم التوراه على أورشليم الجديدة (نحمـيا 8: 4). في مـراجعة لأمـثولة متى، يبارك القاضي الأمم التي على يمينه ويلعن تلك التي على يسـاره، في حـين يسـتعمل تمييز حزقيال للغنم والماعز (عزرا 34: 17). لأجل جمهوره، يعيد خلق الخطـاب نفسه حول التواضع الذي قدمه في طبعته من أمثولة حزقيال عن الغنم والماعز. مثلما فعلاه لأدنى زملائهمـا في كل حياتهما، هكذا عاملا الملك. فقد أعطياه الطعام ليأكل عندما كان جائعـًا، والماء ليشرب عندما كان عطشـًا. رحّبا به عندما كان غريبـًا، ألبساه عندما كان عاريـًا وزاراه عندما كان مريضـًا أو سجينـًا. إنّ متى، في ترديده، يبسط المشهد على نحو ملحوظ، لكنه بالكاد

يـتجاوز حزقيال أو إشعيا. يجعل إشعيا يهوه يشكو من أن شعبه يبحث عنه كل يوم ويسعد بمعرفة طرقه كما لو كانوا بارين ومرغوبين في أن يكونوا قرب إلههم:

ويسألون: ما بالنا صمنا وأنت لم تلاحظ، وتذللنا ولم تحفل بذلك؟ إنكم في يوم صومكم تلتمسون مسرة أنفسكم وتسخّرون جميع أعمالكم. وها أنتم تصومون لكي تتخاصموا وتتشاجروا فقط، وتتضاربوا بكلمات أثيمة. إنّ مثل صومكم اليوم لا يجعل أصواتكم مسموعة في العلاء. أيكون الصوم الذي أختاره في إذلال المرء نفسه يومـًا، أو في إحناء رأسه كالقصبة، أو افتراش المسح والرماد؟ أتدعو هذا صومـًا مقبولاً لدى يهوه؟ أليس الصوم الذي أختاره يكون في فك قيود الشر، وحلّ عقد النير، وإطلاق سراح المتضايقين، وتحطيم كل نير؟ ألا يكون في مشاطرة خبزك مع الجائع، وإيواء الفقير المتشرد في بيتك. وكسوة العريان الذي تلتقيه، وعدم التغاضي عن قريبك البائس؟ عندئذٍ يشع نورك كالصباح وتزهر عافيتك سريعـًا، ويتقدمك برك، ويحرس مجد يهوه مؤخرة ساقتك. عندئذٍ تدعو فيستجيب يهوه. تستغيث فيقول: ها أنا (إشعيا 58: 3-9).

إنّ إرشـاد إشعيا لبني إسرءيل أنم يستطيعون أن يحققوا أمنيتهم في أن يكونوا قرب الرب وفقـًا لمعاملتهم للمضطَهدين هو الإرشاد الذي يضعه متى في أمثولة. تستهلك موازاة إشعيا بين الطريقة التي يعـامل با المرء الآخرين، سواء رمز لهم بالمضطهد، أو الغريب أو العدو، وعلاقة المرء بالرب النقاش الكـتابي [التوراتي] العريض حول لب التوراة بوصفه حب الجار (اللاّويين 19: 18؛ انظر مرقس 12: 31؛ انظر لوقا 10: 25-37).

تولّد الأناجيل سلاسل من السرديات والأقوال في سيرورة الإنشاء. يكون مؤلف إنجيل متى، الذي يـؤدي دوره الضـمني كمعلم للمدراش، مشمولاً على نحو فاعل ومنهجي في إعادة كتابة التراث الكـتابي الأقدم. هذا الهدف يفند ادّعاء مجموعة من الأقوال الشفهية مثل **المصدر**، التي تقف على نحو زائد بين الأناجيل ومراجعها الكتابية. لا يمكن قطع الجذور الفكرية المشتركة لموتيفي الابن والملكوت. إذ لا يمكـن للمرء أن يعزل شخصية النبي القيامي عن شخصيتي مجترح المعجزات أو الشافي، ناهيك عن معلم التوراة. بفصل الأقوال عن سياقاتا في الأناجيل، فإن كرُسان وحلقة يسوع قد فقدا الاثنين. عـلاوة عـلى ذلك، فإنّ هذه الأقوال بالكاد تحمل معنى يمكن ربطه حصرًا بأوائل القرن الأول، ما يعطـي على نحو محتمل دليلاً على وجود يسوع تاريخي. فالأقوال تحمل معنى ضمن تراث فكري من الأمثولة المكتوبة والخطاب. هذا هو السياق الذي ُتكتب فيه والذي لا يزال بالإمكان قراءتا فيه. إنّ الأناجـيل لم تبـتكر عـن طريق دمج طبعة مرقس الموجهة قياميـًا للأحداث في حياة يسوع مع مجموعات الأقوال الشفهية من معلم. إن السرديات وأقوالها تدخل في بنية تراث مشترك من القصص والأقوال.

1/ 3/ 7) قيمة الأبناء الكونية

في قصة متى، تلعب قصة كبار الكهنة والكتبة دورًا سلبيـًا على نحو دراماتيكي. أشك في أن متى يحـاول أن يقـدم لنا صورة للكتبة وكبار كهنة عصره، وحتى أقله من أي عصر قد يفكر في وضع يسوع فيه. إذ يقدمهم متى في دوره تقرره خطابة السجال. إنم شركاء سقراط في النقاش: الذين لا يفهمـون. إنـم جـيل عميان وصم إشعيا. إنم كهنة ملاخي الذين لا يمجدون ولا يخافون الرب (ملاخـي 1: 6). عندما نسمعهم يعترضون على الأبناء ينادون يسوعـًا ابن داود والمخلّص، فينبغي أن نـتذكر أنّ دورهم هو سوء الفهم. إذ يتم إظهارهم بغضب الصالحين وعجرفة المتسلطين، لأنم يمـثلون دور المتغطرسـين والمتكبرين حيث يُرى المتواضعون طوال سجال متى الأكثر وضوحـًا بين يسوع وكبار الكهنة الذي لا يركز على الصراعات التي يمكن أو لا يمكن أن يكون قد خاضها يسوع التاريخي مع القادة اليهود الحقيقيين. ولا يتركز اعتراضهم في هوية يسوع. بالأحرى إنّ السجال هو القضية. تفسير أورشليم والهيكل. فليست أورشليم هي المدينة الآمنة التي يخلقها الجنود بل مدينة القوة المثالية لإشعيا. إنّ أمة إشعيا البارة من البؤساء والمحتاجين الظافرين تطيح بكل آمني هذا العالم. الأبناء يميزون هذا.

يـتعامل الـاز التهكمي للفقراء والمحتاجين الذين يدوسون الآمنين من هذا العالم في سفر إشعيا بطـريقة أدبـية مع كل من الفلسفة السياسية وأمل الفيلسوف في العدالة الكونية. إنه يضم مجازين. الأول: يقـدم إعكاسـًا طوباويـًـا للحظ، أي على حضور الرب في هذا العالم، الهدف النهائي للإيديولوجـيا الملكية. يُشرح هذا على نحو نموذجي في الأدب الكتابي بترجمة أو أخرى لنشيد الرجل الفقـير، الـذي أدرسه في الفصل التالي. الماز الثاني: يستمد أيضـًا من تراث الإيديولوجيا الملكية ويقـدم دور المسـيح بوصفه قاهرًا للأمم الثائرة ضد الإله، الذي سوف يدرس في الفصلين الخامس والسـادس. في كل من إشعيا ومتى، يُماهى الملكوت بخلق أورشليم مجددة. إنّ كلاً من منشد وسامع النشـيد يُشـجعان عـلى محاكاة الأبناء. بالتماهي معه، يعكسان يأسهما من القوة. الدور يتطلب التواضع؛ أن يكونوا مثل فقراء ومحتاجي مدينة إشعيا القوية وأن يفكروا بأنفسهم بوصفهم ملوكـًا، بعالم جديد تحت أقدامهم:

> **في ذلك اليوم يتردد هذا النشيد في أرض يهوذا: لنا مدينة منيعة، يجعل يهوه الخلاص أسوارًا ومترسة. افتحوا الأبواب لتدخل الأمة البارة التي حافظت على الأمانة. أنت تحفظ ذا الرأي الثابت سالمـًا لأنه عليك توكل . . (إشعيا 26: 1-3).**

إنّ الـتراث واسـع الـال. ظاهريـًا، إنه سجال، يقدم نقدًا للحماقة المغرورة، تشرحه الحكمة البشرية لكبار المهنة والكتبة، الذين يحاكمون كهنة ملاخي. هذه الحكمة هي بالطبع الجهل. فالتشديد في المـزمور (8) على التسبيح باسم يهوه (المزامير 8: 2، 10) يماهيه بالقوة التي تأتي من فم الابن. إنّ

الجـواب هـو الـذي يسكن ضجيج أعداء الخلق. مع إعلان اسم يهوه، يباشر حكمه على الأرض (المزامير 8: 3، 7). هذا هو الملكوت الذي تتكلم عنه الأناجيل.

في كـلٍ من متّى ولوقا، تتضمن تقنيات الترديد الخطابيّة، التي تقوم على الأقوال والاستشهادات [الاقتباسات]، والإحالات والتلميحات الصريحة والضمنية، خطابـًا لا يستمرّ طوال مسار إنجيلهما فحسـب بل يدعم أيضـًا إبداع سردياتهما. ففي نشيد مريم في إنجيل لوقا (لوقا 1: 46-56)، على سـبيل المـثال، يعطى الطفل غير المولود يسوع نفس الدور الذي يأخذه الأطفال الآخرون في أقوال الملكوت. إنّ مريم الحامل، بإنشادها، «قد أنزل المقتدرين عن عروشهم، ورفع المتواضعين [البائسين]» (لوقا 1: 52)، إنما تردد صدى بيت من نشيد حنة، كان قد استعمل لوضع ثيمتي قصة شاول وداود على طريقهما (صموئيل الأول 2: 1-9). إنّ حنة، مثل مريم، قد زارها الروح [القدس] وهي أيضـًا أنشـدت تضـرع نشـيدها السعيد المشابه لإعكاسات الملكوت: «يهوه يفقر ويغني، يذل ويعزّ» (صموئيل الأول 2: 7).

ليست إعادة استعمال لوقا لنشيد حنة مجرد استعمال مستعار. إنها مكّيفة ومعدلة وفقـًا لسياقها الجديـد في قصـتي يوحنا ويسوع. فهي تشرح وتعرف ولادتيهما البطوليتين إلى حدٍ كبير كما فعل نشيد حنة والولادة البطولية لصموئيل ضمن قصة سفر صموئيل الأول. إنّ إعكاس سلطة وثروة هذا العـالم هما عنصران مركزيان في نوع نشيد وثيمة قابلين للتعريف بوضوح. يمكن إيجاد ذلك في كل تـراث حكمة في الشرق الأدنى الكبير وتقريبـًا في كل تراث نصي قديم يعطي الصوت لإيديولوجيا الملوك والملكية. هذا المجاز، كما تم تناقله وأعيد تفسيره ضمن التراث الكتابي، قد لعب دورًا حاسمـًا في تطور قصة يسوع. إنه يغوص بعيدًا في تعريف دوره وشخصيته ورسالته.

1/ 4) نشيد إنسان بائس

1/ 4/ 1) الفلسفة السياسيّة وعلم الأخلاق والإيديولوجيا الملكية

تتميز الأقوال التي ُيعرّفها ماك وكرُسان بإيقاعات تأملّية، نوعيّة جدًا. وصحيح أنّ مصادر الأقوال قديمـة. ومـع ذلـك، فإنّ التقديم الخاص في قصص الأناجيل ليس المرة الأولى التي قدمت فيها هذه الرسالة أو تلك. إنّ الاعتراض الأقوى على استعمال هذه الأقوال لإعادة تصوّر يسوع التاريخي ليس أنّ هـذه الأقوال يمكن إثبات أن لها أصولاً مبكرة جدًا، أبكر كثيرًا من أي يسوع تاريخي ممكن. في الوقـت نفسـه، لا يوجد شك سوى في أنها يتعين أن ُتربط بشخصية المعلم الكبير. تمتلك الأقوال المفضلة من قبل كرُسان وماك تاريخـًا يمتد ألفي سنة قبل كل التراث الشفهي الافتراضي لـ **المصدر** وإنجيل توما المحدد تاريخه على نحو مغرض. إنها تعود على الأقل إلى السلالة السادسة المصرية في الألف الثالث قبل الميلاد. فقد كان ثمة حكماء كثيرون في العالم القديم تقاسموا صوت يسوع الذي نجده في الأناجيل، في حين أنه كان من الممكن أن يوجد فيلسوف كلبي بينهم، كان الامتداد العريض للتراث ُيعرّف بصعوبة بتلك المدرسة الخاصّة. سواءً كان الصوت ينتمي إلى شخصيات فيلسوف مصري مثل أمينيموبـت، أو ملك من بني إسرءيل مثل سليمان أو النبي العظيم موسى، فإنّ الشخصية المحددة التي تتكلم بذه الأقوال ضمن هذا التراث المتماسك على نحو ملحوظ، إنما تحددها وظيفة نص معين. يمور الأدب القـديم بشخصـيات الحكمة: الحكماء، والأنبياء، الكهنة والملوك، كل [فئة] منهم لها أقوالها المعـة الـتي تـردد بعضها بعضـًا. إنّ فصل أقوال يسوع عن الأناجيل، كما تفعل (حلقة بحث يسـوع)، يجعل من المستحيل تحديد هويتها بأنها أقوال يسوع، لأن سياقاتها في الإنجيل هي ادّعاؤها الوحيد أنها أقوال يسوع.

يتمـيز يسـوع الأناجـيل، الذي يستعمل الأقوال في تعاليمه، جيدًا كشخصية لاهوت خرافية، بـالأخص في أدوار كالقاضـي القيامي [الديان]، وابن الرب والمسيح. لا ينبغي تجاهل ذلك عندما نحاول أن نفهم الأقوال على أنها تنتمي إلى يسوع. فهو ليس فيلسوفـًا كلبيـًا، أو فلاحـًا جليليـًا

أو حـتى مبشرًا كاريزميـًا في النصوص الوحيدة التي نعرفه فيها. إنه عبد الرب والراعي الصالح. مع يوحنا المعمدان، هو انعكاس لإيليا. فحضوره يعلن ملكوت الرب. هذه الشخصية الخرافية للأناجيل، مع أنها لاتاريخيّة، لم يبتدعها مرقس أو متى كما كان يُظن منذ قرن. ولا تنطوي هذه الشخصية على مـنظور مسيحي. فليست الأقوال فقط، بل شخصيات يسوع أيضـًا التي نجدها في الأناجيل يمكن إيجادهـا بشكل بارز في أدب أقدم بكثير من الأناجيل. فالشخصية المخلصة للملك الكوني، المنتصر على الشر، القاضي المتعالي، ابن الرب، الراعي الصالح وممثل الشعب هي قديمة قِدم الأقوال المعطاة له لينطق بها. إنّ لأسطورة المسيح التي تقدمها الأناجيل جذورها في الإيديولوجيا الملكية المصرية والبابلية مـنذ العصر البرونزي، التي نجد لأول مرة الملوك القدماء يعلنون منها عن ممالكهم الطوباوية بعبارات شـبيهة جـدًا بالأناجـيل. تشرح قصص معجزات الأناجيل إعكاس مصير البائسين أو المضطهدين كآيات على الملكوت. فأقوال يسوع، التي تمنح يسوع كرمه الشخصي وكثافته التراجيديّة، متجذرة في تـراث مديـد من الأدب المتركز على ثيمات الملك الصالح، الوسيط بين العالمين الإلهي والبشري للعالم القديم. إنه المخلّص والراعي لشعبه. يدمر الشرّ؛ يخلق الخير، ويدوم سلطانه إلى الأبد.

إنّ معلم كرُسان الفلاح الحكيم، ونبي شفايتسر القيامي، أو شخصية يسوع في اللاّهوت التحرري بوصـه شافيـًا ومجترحـًا للمعجزات، ليست شخصيات مختلفة يمكن فصلها عن بعضها بعضـًا. فـأقوال الحكمة، والأمثولات وقصص المعجزات كلها تشرح ملكوت الرب لأجل القارىء، مثلما تفعـل أيضـًا الثيمات الأكثر وضوحـًا التي تستحضر عالمـًا جديدًا أو يوم الحساب. فالحكمة والنـبوءة والحسـاب[الدينونة] العاكسة للمصير لا يمكن فصلها كما فعل ماك[1]. إنها ثلاثة جوانب لمـنظومة الرموز نفسها، التي تعرّف العالم الفكري المتضمن في سردياتنا. مثلما أن قصص المعجزات اعـتمدت عـلى تـراثات حكايات النبيين إيليا وأليشاع، فقد كانت أيضـًا تتضمن ثيمة الحساب [الدينونة]. على نحو مماثل، فإن ما عده كرُسان وماك تراثـًا فلسفيـًا يمتلك جذورًا بالفعل في تراث (آيات الملكوت)، علامات الحضور الإلهي، التي يُعبر عنها بإعكاسات الحظ للبائسين والضعفاء. أي: إنّ الفيلسوف الجوّال شبه الكلبي لمواعظ يسوع والنبي الشبيه بيوحنا القادم من الصحراء، الذي يدعو العالم إلى التوبة ليسا سوى شرحين مختلفين لمجموعة واحدة من الثيمات الأدبية.

إنّ كرُسـان ومـاك، ومعهما (حلقة بحث يسوع)، قد وضعا هذه الثيمات المرتبطة في تضاد مع بعضـها بعضـًا في محاولة لتقديم شخصية الفيلسوف بوصفها تنتمي إلى أقدم أقوال يسوع. من بين الأقـوال الـتي ينظر إليها بشكل متساوق على أنها تعكس قولاً موثوقـًا ليسوع، ينتمي إلى طبقات مـبكرة جـدًا من **المصدر**، يوجد الجواب الذي يعطيه يسوع لتلاميذ يوحنا الذي ناقشناه في الفصل الأخـير (أقوال **المصدر** (16) لدى ماك: متى 11: 4-6، لوقا 7: 18-23). هذا هو نصهم النموذجي الإرشادي لأجل يسوع التاريخي بوصفه فيلسوفا كلبيـًا ومعلمـًا مهتمـًا بالبائسين:

اذهبوا أخبروا يوحنا بما تسمعون وترون: العمي يبصرون، والعرج يمشون، والبرص يطهرون، والصم يسمعون، والموتى يُقامون، والمساكين يبشرون[2].

يظهر هذا القول بعدّة أشكال مختلفة، مع أنها ليست دائمـًا في نصوص **المصدر**. أحد أشكال هذا القول، على سبيل المثال، يوجد في لوقا، حيث يقرأ يسوع في المجمع [الكنيس] من سفر إشعيا:

روح يهوه علي، لأنه مسحني لأبشر الفقراء، أرسلني لأنادي للمأسورين بالإطلاق وللعميان بالبصر، لأطلق المسحوقين أحرارًا، وأبشر بسنة القبول عند يهوه (لوقا 4: 18-19).

المصدر الأكثر رجحانـًا لهذا المقطع في إشعيا، مع ذلك، يعلن إعكاسـًا للحظ للمضطهدين في الملكوت في سياق الدينونة العاكسة [للمصير]:

روح السّيد يهوه عليّ، لأن يهوه مسحني لأبشر المساكين، أرسلني لأضمد جراح المنكسري القلوب، لأنادي للمسبيين بالعتق وللمأسورين بالحرية، لأعلن سنة يهوه المقبولة، ويوم انتقام لإلهنا، لأعزي جميع النائحين. لأمنح نائحي صهيون تاج جمال بدل الرماد، ووهن السرور بدل النوح، ورداء تسبيح بدل الروح اليائسة، فيدعون أشجار البر وغرس يهوه لكي يتمجد. فيعمرون الخرائب القديمة ويبنون الدمار الغابر، ويرممون المدن المتهدمة، والخِرب التي انقضت عليها أجيال (إشعيا 61: 1-4).

إن القـول الـذي يمثله (أقوال المصدر 16) لدى ماك لا يوجد فقط في وخارج التراث الشفهي لـ ـ**المصدر**. إنه متجذر في التراث اليهودي على نحو أعمق بكثير مما هو متجذر في الفلسفة الكلبية أو الإغريقية. فالتنويعات توجد، كما سنرى، في أكثر من دزينتين من المقاطع من سفر إشعيا. في شكل متسـع، يمكن التعرّف عليه في التبريكات المكررة ثماني مرات للملكوت في موعظة متى على الجبل، إضافة إلى تنويع لوقا لهذه الطوبيات التي يلقيها في السهل، والتي تقدم إعكاسات للمصير في هيئة أربع تبريكات وأربع لعنات:

طوبى للمساكين بالروح، فإنّ لهم ملكوت السماوات، طوبى للحزانى، فإنهم سيعزون. طوبى للودعاء، فإنهم سيرثون الأرض. طوبى للجياع والعطاش إلى البر، فإنهم سيشبعون. طوبى للرحماء، فإنهم سيرحمون. طوبى لأنقياء القلب، فإنهم سيرون الرب. طوبى لصانعي السلام، فإنهم سيدعون أبناء الرب. طوبى للمضطهدين من أجل البر، فإن لهم ملكوت السماوات. طوبى لكم متى أهانكم الناس واضطهدوكم، وقالوا فيكم من أجلي كل سوء كاذبين. افرحوا وتهللوا، فإن مكافأتكم في السماوات عظيمة. فإنهم هكذا اضطهدوا الأنبياء من قبلكم (متى 5: 3-12).

طوبى لكم أيها المساكين، فإن لكم ملكوت الرب! طوبى لكم أيها الجائعون الآن، فإنكم سوف تشبعون. طوبى لكم أيها الباكون الآن، فإنكم سوف تضحكون. طوبى لكم متى أبغضكم الناس، وعزلوكم، وأهانوا اسمكم ونبذوه كأنه شرير، من أجل ابن الإنسان. افرحوا في ذلك اليوم وتهللوا، فها إن مكافأتكم في السماء عظيمة، لأنه هكذا عامل آباءهم الأنبياء. ولكن الويل لكم أنتم الأغنياء، فإنكم قد نلتم عزاءكم! الويل لكم أيها المشبعون الآن، فإنكم سوف تجوعون.الويل لكم أيها الضاحكون الآن،

فإنكم سوف تنوحون وتبكون، الويل لكم إذا امتدحكم جميع الناس،فإنه هكذا عامل آباءهم الأنبياء الدجالين (لوقا 6: 20-26).

لقـد فُصـل هذا القول، كقول أصلي ليسوع (أقوال **المصدر** (8) لدى ماك) وتعده (حلقة بحث يسـوع) موثوقـًا على نحو مؤكد، عن أي سياق حساب قيامي إشعيائي[3]. وهذا الأكثر جلاءً فيما يتعلق بطبعة لوقا، نظرًا لأنّ التبريكات الأربع فقط (لوقا 6: 20-23أ) يجري تضمينها بوصفها موثوقة، في حين أنّ اللعنات الأربع (لوقا 6: 23ب-26) بارتباطها الواضح بأقوال الحساب لا يُظن أنها تمتلك نفس الموثوقية، بل تنسب إلى لوقا. يجري تجاهل أنّ هذا الاستنتاج يمزق شكلاً كلاسيكيـًا من شعر الحكمة.

ليست تشابهات نصي (أقوال **المصدر** (8)، الموعظة على الجبل و(أقوال **المصدر** 18) آيات الملكوت، تصادفيّة. إنّ جواب يسوع على تلاميذ يوحنا (أقوال **المصدر** 16)، الذي نوقش في القسم (1/ 3) الأبناء والملكوت)، يعكس مجازًا أدبيـًا أدعوه النشيد لأجل البائس (انظر الملحق 1). ضمن **الكتاب** العبراني، يشـكل ثـيمة فرعـية للاهوت الطريق، يُميز بموجبها درب الأبرار عن طريق الأشرار. إنه يرتبط ارتباطـًا وثيقـًا بثيمة البركة واللعنات، التي هي مركزية للرموز الكتابيّة للحساب الإلهي. يستعمل (النشيد) لتلخيص إعكاس الحظ، الذي يعبر عن انتصار أو سلام ملكوت الرب. في النصوص الكتابية تصـبح هذه الثيمات الكبرى الثلاث أعمدة بنيوية للاهوت واسع يتركز حول يهوه بوصفه ملكـًا. مـع ذلـك، فإنـها متمـيزة بشكل واضح في أدب الشرق الأدنى القديم، مع خطابة (درب) الحياة لموعـات الأقـوال الحكيمة. إنّ اللعنات والبركات لطالما اعترف بها أنّ لها جذورها في المعاهدات الحثـية القديمة وفي تشكيلة من النقوش الملكية من حمورابي إلى أسرحدون[4]. إنها تجد شرحها الكتابي الأشـهر في لعنات موسى وبركاته الاثني عشرة للميثاق الذي سيتم إعلانه على عيبال وجرزيم عندما تكـون الأسباط قد دخلت الأرض الموعودة (التثنية 27: 11-28: 6، 8). إنّ إعكاسات نشيد البائس المصـورة في (أقوال **المصـدر** 8 و16) إنما توجد في نصوص شرق أدنى قديمة منذ وقت مبكر يعود إلى السلالة السادسة وتستعمل في الكتاب أساسـًا كرمز طوباوي للسلام الذي يأتي عندما يوضع العالم تحـت الرعاية الإلهية. كأشكال مختلفة لماز يمكن تعريفه بشكل واضح، فإن لها تأثيرًا مباشرًا في تطور كثير من الأقوال المنسوبة إلى يسوع في الأناجيل. إنها أساس أيضـًا لإنتاج شخصيات بطولية أخرى في الشرق الأدنى القديم والكتاب.

إنّ تماسك وثبات هذا المجاز مديد وجوهري. ففي النشيد لأجل البائس، لدينا مكافىء العالم القديم لقصة أندرسون ‹الملك جون والقس/ King John and the Bishop›. من المؤكد أن أحد أقرب الموازيات للطوبـيات إنمـا يأتي من نص من المملكة الجديدة المصرية يعود تاريخه إلى عام (1166 ق م)، يمجّد صعود رمسيس الرابع إلى العرش:

يا لهذا اليوم السعيد! السماء والأرض في فرح. فالذين فروا قد عادوا إلى أوطانهم؛ الذين كانوا متخفين يعيشون علنًا؛ الذين كانوا جائعين شبعون وسعداء؛الذين كانوا عطاشى مرتوون؛ الذين كانوا عراة يلبسون الكتان الناعم؛ الذين كانوا متسخين ملفعون بالبياض؛ الذين كانوا في السجن أحرارٌ طلقاء؛ الذين كانوا مقيدين بالسلاسل يبتهجون؛ مضطربو الأرض قد وجدوا السلام . .

وبيوت الأرامل مفتوحة (مرة أخرى)، لذا يمكن للمتشردين أن يدخلوها. النساء يبتهجن ويرددن أناشيد التهليل . . وهن يقلن، الأبناء الذكور يولدون (مرة أخرى) لأجل أزمنة خيرة لأنه ينجب جيلاً فوق جيل. أنت الحاكم، والحياة، والازدهار، والصحة! أنت إلى الأبد![5].

هذه ليست ببساطة دعاية ملكية؛ تضخم الأهداف السياسيّة لحكم رمسيس القادم. فهذا النشيد للبلاط الملكي، يمجد العدالة التي يجلبها التدشين [التسنم] بإعكاس معاناة بائسي مصر، يبشر بمخلص يصعد عرش مملكته. إنه يشرح رؤية يوتوبيا، تعكس الحقيقة المتعالية لملكوته [مملكته]. يجد صداه في كل مكان من الأدب القديم مع بقاء كثير من وظيفته سليمًا. إنه يسلط الضوء على جوهر الرؤية اليوتوبية لعالم بلا حروب. هذه الدعاية الملكية تتضمن وتعبر عن فلسفة سياسية نقدية تأخذ فيها العدالة والشفقة دورين مهيمنين. إنها تُردد في كتابات الحكماء، في مجموعات الشريعة، في الأناشيد والتراتيم، في المناحات وفي الصلوات الشخصيّة والفردية. في الأدب الكتابي، يُنشد نشيد حنة (صموئيل الأول 2: 4-9) هذه النغمات لإعلان نهاية معاناة إسرءيل في ولادة طفلها، صموئيل، الذي، يقدر له، مثل رمسيس، أن يكون مخلص شعبه. إنّ المجاز أيضًا هو ثابت من ثوابت أناشيد داود في سفر المزامير وهو تعبير إشعيا الأكثر رعوية عن ملكوت الرب. يوجد ظل مغاير أكثر قتامة في التهديدات الكلية الوجود للأنبياء بيوم الغضب والحساب ضد المتكبرين والأغنياء، رجال السلطة والعنف.

في العهد الجديد، يفتتح إعلان النشيد عن اليوم السعيد إنجيل مرقس ويعرف هوية قصته بأنها أمثولة حية على الأخبار الجيدة تعرّف الجنس الأدبي. يعاد استعماله ضمن قصة يسوع في إنجيل لوقا وولادة يوحنا بنجاح ملحوظ في نشيدي مريم وزكريا. كما في قصة ولادة صموئيل، وللغرض نفسه، ولادة مردوك في سردية الخلق البابلية «ولد في قلب أبسو! ابن إله الشمس؛ حقًا، شمس الآلهة»، تُعطى حكاية ولادة الطفل الإعجازية وظيفتها التقليدية في تدشين السلام الأبدي الذي تحققه المآثر المخلّصة للبطل، بعد أن يكبر ويكون مستعدًا لتولي الدور الذي حُدّد له إلهيًا لكي يقوم به. هذه التوقعات لا تنتمي إلى عالم تاريخي، ولا حتى إلى مصر رمسيس الرابع. إنها تنتمي إلى عالم لاهوتي، مثالي، يلبي حاجات كل إنسان. هذا النشيد لأجل البائس هو الوساطة لتمثيل الأناجيل لتعاليم يسوع ويشكل رؤية ملكوت الرب. في شكل مكرر سبع مرات، يفتتح سفر إشعيا ويختتم سفر الرؤيا (إشعيا 1-12؛ الرؤيا 21-22).

يأتي **الكتاب**، الذي كانت أقدم كتاباته بالعبرانية ومركزها في فلسطين، متأخرًا على تراث العدالة المثالي والطوباوي هذا. إنه يفسر ميثولوجيا الملك من منظور أحد الشعوب التابعة للإمبراطورية. فهدفه يتجاوز مماهاة إله فلسطين التقليدي، يهوه، بإله السماء الإمبراطوري والمتعالي، الذي يبرز العدالة الكونيّة. إنه يسعى أيضًا لتفسير قصة اليهودية من ماضيها بلغة العدالة والحساب [الدينونة]. إنهم [اليهود]، إذ يتماهون مع الذين يفهمون ويسعون إلى عبادة الرب بقلب طاهر، إنما يخضعون أنفسهم لتحول العالم الضائع في الجهل إلى سلام وسعادة دائمين مقصودين منذ الخلق.

إنّ رؤية العالم (world view) المتضمنة في النصوص الشرق أدنوية القديمة والكتابية هي رؤية قائمة على التأمل المشترك. ينتمي **الكتاب** إلى الشرق الأدنى في الثيمة، في التعبير الأدبي والخرافي، في النشيد والقصة، وتاريخيًا. فـ**الكتاب** ليس (ضد بيئته) في الشكل أو الجوهر[6]. إنّ منظومة الرموز الشائعة مشتركة، تباين التعالي والوحدة الإلهيين، المثاليين مع الخبرة المجزأة للبشرية الزائلة. هذا اللاّهوت ينتمي إلى عالم كان يعرف بتشاؤمية عميقة، إن البشر لا يعرفون الآلهة التي يكتبون عنها.

1/ 4/ 2) أمثلة من نقوش الشرق الأدنى القديم

إنّ ترنيمة صعود رمسيس الرابع إلى العرش (الملحق 1، رقم 22) هي ترنيمة غنائية على نحو ملحوظ وتعبر بوضوح عن المثالية الاجتماعية التي هي السمة المميزة لهذا المجاز، مثلما يفعل نشيد مشابه كُتب بمناسبة صعود مرنفتاح إلى العرش (رقم 21). إنه يبشر بقدوم الملك إلى مملكته، حيث، على نحو مشابه، يتغلب الحق على الباطل وتدخل مصر عصرًا من السلام والازدهار. كما في نصوص المملكة الجديدة (رقم 19، 20)، فإنّ الفرح الآتي إلى البائسين والمضطهدين يعبر عن الحكم الإلهي. في كتاب الأموات (رقم 18) وفي أقوال أمينيموبت (رقم 23)، يتخذ المجاز وظيفة تربوية: إرشاد القارىء واستعمال التحريض الديني لدعم الرعاية والاحترام لأجل البائسين، والعميان والعرجان. يدخل عنصر الحساب الإلهي النقد المغاير للأثرياء: «إنّ الرب يفضل من يكرم الفقراء على من يركع للأثرياء». إنّ تقديم الخبز إلى الجائعين والرعاية للعطشى والعراة يؤيدان بوصفهما آيتين على الحياة الصالحة والتقية (أيضًا الرقم 5).

توجد الأشكال المختلفة لنشيد البائس في وقت مبكر يعود إلى السلالة السادسة في منتصف الألف الثالث قبل الميلاد. إنها قبلئذٍ في هذا التاريخ المبكر، تساعد في تشكيل قالب مركزي للحكايات السيروية الذاتية. إنها تمثل الملك الصالح أو البطل كدور أنموذج (قدوة) لشعبه. أوصاف إطعام الجائعين، وإكساء العراة (الأرقام 1، 2، 3، 6، 7) شائعة قبلئذٍ، على سبيل المثال «قدمتُ الماء للعطشى، أظهرت الطريق لمن ضلّ، أنقذت من تعرض للسلب» (رقم 7). هذه الرؤية للحياة العادلة ظاهرة أيضًا في الترانيم والصلوات التي ترى الكرم كصفة إلهية. فرعاية الأرملة واليتيم (رقم 6)،

والذليلين والمحزونين، هي أفعال إلهية (رقم 14، 15، 16). إنهم سعداء والآلهة تباركهم (رقم 9). تعكس النصوص ثيمة متكررة [وهي] أنّ الآلهة تأخذ على عاتقها رعاية البائسين والأرامل والأيتام والمسجونين وتمّون أو تزيل معاناتهم (رقم 12). يوصف أمون-رع نفسه بأنه «وزير البائسين» إنه يحكم على الظالمين بالنار وينقذ العادلين (رقم 15). إنه يحمي المتواضعين ويخفض المتكبرين (الأرقام 16، 19، 20). يميز القدر المعكوس للأغنياء والفقراء التدخل الإلهي في العالم (الأرقام 20، 21، 22). فالمرء لا يضع ثقته في أقوياء هذا العالم (رقم 17). إنّ المدهش بين هذه الأمثلة المبكرة القليلة من الأدب المصري هو أنه يجري إعادة تقديم المال الكامل تقريبًا من التعبير الذي يدعم هذا المثال الأخلاقي السامي، مع كثير من الأنماط المقولبة نفسها التي نجدها بعدئذٍ بحوالي ألف سنة في النصوص الكتابيّة.

في العالم السامي لبلاد الرافدين وسورية، توجد أمثلة تغطي مجالاً مماثلاً من النصوص، التي تعرف العدالة. تكون ثيمات الخلاص والعالم في سلام، مثل ثيمات إعكاس قدر المضطهدين، قوية على نحو خاص بين النصوص التي تمجد الملك والنصر العسكري (الأرقام 27، 34، 35)، لكنها توجد أيضًا في التراتيم والصلوات إلى الآلهة بوصفهم الحكام الحقيقيين لهذا العالم (الأرقام 30، 31). تُعكس مبادىء العدالة والحياة الصالحة في أقوال حكمة الفلاسفة (رقم 24، 26)، إضافة إلى الخطابات الموجهة إلى الآلهة (رقم 28، 29).

إنّ نشيد البائس، بجذوره الممتدة في الدعاية الملكية، يدعم فلسفة سياسية نقدية تكون فيها العدالة والرحمة الدليلين الأوليين على الحكم الإلهي، والحكم العادل والازدهار وحالة السلم. إنه مجاز متكرر في كتابات الفلاسفة؛ إنه محصور في مجموعات القانون؛ يوجد في الأناشيد والمرثيات وفي الصلوات الشخصية والفردية. إنه يجد طريقه إلى رُقيمات النصر والنقوش النصبية التي تمجد الملك وحكمه. في هذه النصوص، يكون التباين صارخًا بين أولئك الذين ينشدون بشكل متواضع الهداية من الإله والذين يتطلعون إلى الأغنياء والأقوياء (الأرقام 24، 39): «ابن الملك مكسو [بالخرق]؛ وابن المعدم والعاري يرتدي [الثياب الناعمة]» (رقم 24). إنه لصالح الآلهة، والملوك الذين هم خادمو الإله، الذين يطعمون الجياع ويسقون العطاش؛ الذين يرعون الأرامل والأيتام، الضعفاء والمسجونين (رقم 25، 28، 29، 30). هذه الفضائل الإلهية تعتبرها الآلهة بمثابة عدالة عندما يؤديها البشر (رقم 26، 27). فالإحياء الإعجازي للمرضى والبصر الذي يعاد إلى العميان هما سمة مميزة للحضور الإلهي: «بأمرك، يا عشتار، الأعمى يبصر النور، العليل الذي يرى وجهك يصبح معافى» (رقم 31). إنّ الصلاة إلى الآلهة لتخلّص الذين يعانون، بما في ذلك البعث من الأموات، وغفران الإثم والمصالحة هي جزء أساس من هذا التراث ويتعمق في تعريف مفاهيم الخلاص. «عندما تنظر، من هو ميت يعيش، ومن هو مريض يشفى» (رقم 33، كذلك الأرقام 31، 32، 36). تستعمل هذه الثيمة لتقديم الملك باعتباره يعيد إقامة

العدل بعد زمن من الشر أو المعاناة، اللذين يحدثهما غالبـًا غضب الآلهة (الأرقام 34، 35، 37، 38). يمكـن تقـديم هذا التحوّل مع مجازات الملك الذي يبدل الأرض جذريـًا. تُعكس الجبال والوديان: «إنـني اخترق الجبال المنحدرة، أفلق الصخور المنفلقة، أفتح المعابر، أنشىء طريقـًا مستقيمـًا لنقل الأرز» (رقـم 35). في كل هذه التمثيلات، تميز إعكاسات الحظ دور الملك بوصفه خادمـًا وفيـًا للآلهة. فالغرض لهذه الثيمات في الأدب القديم، بكل المعاني الإضافية لدعايتها، هو التربية. إنا تفرض حـدودًا على الطموح البشري. إنا تحضر [تمدّن] العنف وتجعله رحيمـًا، هذا العنف الذي وجده مؤلفونا في القلب البشري.

1/ 4/ 3) أمثلة من الكتاب العبراني

يعرض نص **الكتاب** العبراني التطور الأغنى والأشمل لهذا التراث، نظرًا لأن كل مقطع من الكتاب له أمـثلة من الممكن أن تكون قد استعملت. فالأمثلة من الشرق الأدنى القديم أيضـًا لها ما يوازيها في التراثات الإغريقية والرومانية واليهودية خارج الكتابية، لكنها لا تُعكس هنا إلا من خلال اقتباسات قلـيلة من مخطوطات البحر الميت. لا يوجد أي علاج لذلك نظرًا لأنّ التقديم الشامل يتطلب دراسة بحد ذاته.

في اسـتعمال **الكـتاب** العـبراني النشيد البائس، غالبـًا ما يجري تقديم ممثلين نمطيين للبائسين أو المنـبوذين في ثنائـيات محددة؛ فالأرامل والأيتام، العميان والعرجان، الضعفاء والمضطهدون هم من المفضلين المشتركين لدى نصوص الشرق الأدنى القديم. في الأدب التقليدي ل**الكتاب**، تكون الوظائف التملقـية المباشـرة للدعاية السياسيّة، وتمجيد السلالة الحاكمة، والاحتفال بالنصر العسكري غائبة. بالمقـابل يكون استعمال هذا المجاز وثيماته ثانويـًا بشكل شبه دائم، يؤدي وظيفة التعليم والتقوى. بذلـك يواصـل استعمال الكتاب للمجاز المسارات التي نجدها في أدب الحكمة والقصة. إنه يحول وظـائف الـنقوش الملكية إلى أشكال ثانوية. نظرًا لهذا الاختلاف الهام في الوظيفة، فإن المجاز، رغم ذلـك، يحـتفظ بالسـمات اللاّهوتية المركزية للنقوش. فإعكاسات الخلاص، وتغيير قدر المتكبرين والمتواضعين، ترمز إلى الحساب الإلهي، في كثير من الأحيان باللغة المطلقة للسلام الأبدي. هذا التوازن ليس محدودًا بالرؤى القياميّة الكبيرة بل يمتلك أشكالاً مختلفة عديدة. ففي ترديد إعلان رمسيس الرابع لعهـده في إعلان إشعيا للملكوت، فإنّ الخبر الجيد [البشارة] يبشر بسنة من النعمة، تفسر من خلال إعكاسات، كل إعكاس يستبدل شرًا معينـًا بخير معين:

> **لأعلن سنة يهوه المقبولة، ويوم انتقام لإلهنا، لأعزي جميع النائمين. لأمنح نائحي صهيون تاج جمال بدل الرماد، ودهن السرور بدل النوح، ورداء تسبيح بدل الروح البائسة، فيدعون أشجار البر وغرس يهوه**

لكي يتمجد. فيعمرون الخرائب القديمة، ويبنون الدمار الغابر، ويرممون المدن المتهدمة، والخرب التي انقضت عليها أجيال (إشعيا 61: 2-4).

ومــع ذلــك، حتى هذه الإعكاسات العجيبة لقدر المضطهدين تخلق صورة غنية للخلاص، «سنة نعمة» إشعيا يمنحها رب ذو وجه يانوسي* يقدم وجه الرعب المخيف الخاص به في «يوم الانتقام». تحمــل مجازات الخلاص والبركة بدائلها الضمنّية في رسائل الإدانة واللعن. تلفت البلاغة الانتباه جيدًا في مرثــية إرمــيا الكبيرة على أورشليم؛ «هلك في الشوارع الذين كانوا يأكلون الطيبات، واحتضن المــزابل المــتربّون على لبس الحرية» (مراثي 4: 5)، إنّ نشيد حنة، الذي يعيد لوقا كتابته في قصص ولادة يوحنا ويسوع، يتضمن مثالاً غنيــًا ورائعــًا على هذه القطبية تمامــًا:

تحطمت أقواس الجبابرة وتنطق الضعفاء بالقوة. الذين كانوا شباعى آجروا أنفسهم لقاء الطعام، والذين كانوا جياعــًا ملأهم الشبع، أنجبت العاقر سبعة، أما كثيرة الأبناء فقد ذبلت. يهوه يميت ويحيي، يطرح إلى الهاوية ويصعد منها. يهوه يفقر ويغني، يذل ويعز، ينهض المساكين من التراب،ويرفع الناس من كومة الرماد، ليجلسه مع النبلاء، ويملكه عرش المجد،لأنّ للرب أساسات الأرض التي أرسى عليها المسكونة (صموئيل الأول 2: 4-8).

إنّ الإيقــاع المــتوازن المضاعف عشر مرات للبركات واللعنات في هذا المقطع من نشيد حنا هو إيقــاع مهيب. فالجبابرة يوازنون بالضعفاء، والشباعى بالجياع، والعاقر بأم الأبناء الكثيرين، والرب الذي يميت بالذين يعيدهم إلى الحياة والفقراء والمحتاجون بالنبلاء في الوليمة، يختم الكل بشرح موجز لدور يهوه عند الخلق. هذا التوازن تحديدًا هو الذي شكّل موعظة لوقا في السهل بأربع بركات وأربع لعنات (لوقا 6: 20-26).

تُقــابل بــركة الفقــراء والجــائعين والحزانى والمكروهين بلعنة الأغنياء والشباعى والضاحكين والممدوحــين. يحتفظ النشيد بالإيقاع المضاعف أربعــًا عندما تُعكس أقدار البشر ويلخص الكل في إرشــاد مضــاعف أربعــًــا، يستبدل كره المباركين بالأمر بحب الأعداء، وعمل الخير مقابل الشر، والبركة بدلاً من اللعنة، والصلاة بدلاً من الشتيمة. تسم المصالحة الدقيقة للأضداد بوضوح تنويع لوقا بأنــه مستقل عن طوبيات متّى المضاعفة ثمانيــًا في موعظته على الجبل (متى 5: 3-12). إنّ مناغمتها في أصل مستحيل (أقوال **المصدر** 8) إنما تتجاهل تعقيد وعمق التراث.

يعكس منطق الجزاء البنى السياسية القديمة للسيادة. إذا اعُترف بالرب يهوه بأنه الرب، فإن رحمته وشــفقته ستأتيان تاليــًا. مع ذلك، بالنسبة للذين ليسوا عبدته، كل ما يتبقى هو الجزاء. حتى عندما يقوم إشعيا، في خاتمة سفره حول ملكوت الرب، بجمع الأمم إلى صهيون بسلام، فإنّ «كل بني البشر ليعــبدوني»، [قاعدة] الرد بالمثل لـازات إشعيا، والـ عة الإمبراطورية لأصولهم الأدبية، تفرض خاتمة قاسية لا ترحم:

> **لذلك هكذا يقول السّيد يهوه: ها عبيدي يأكلون وأنتم تجوعون، ويشربون وأنتم تظمأون ويفرحون وأنتم تخزون، ويترنمون في غبطة القلب وأنتم تعولون من أسى القلب، وتولولون من انكسار الروح (إشعيا 65: 13-14).**

ثمة انتماء وثمة نبذ؛ لا يوجد طريق وسط. إن لغة العقاب هي التي تربط خطابة نشيد البائس على نحـو محكـم للغاية بثيمات الحساب [الدينونة]. حتى عندما تكون القضية هي قضية شرح التوراة، وتعزيـز الالتزام بالسبت وحب الغريب، فإنّ مبدأ أن تفعل للآخرين ما تتمنى أن يفعلوه لك هو مبدأ إشـكالي. عندما ينظر إليه تحت الظلال الأكثر قتامة لـ ازات الحساب الإلهي، تكون الحاجة إلى الرأفة فورية (إشعيا 56: 3-8؛ إشعيا 58: 6-11؛ انظر اللاويين 19: 33-34؛ التثنية 24: 14-15، 17-22). لا يوجد هذا الجانب المظلم من فهم الكتاب للخلاص على نحو صارخ بأكثر مما هو في البيت الأخير مـن رؤيـة إشعيا الختاميّة للأرض الجديدة والسماء الجديدة، الذي تعد بسلام كوني ودائم، في حين يعرض «حلاً نائيـًا» على الذين حكم عليهم بأنم أشرار ويربط التراث بثيمات الحرب المقدسة.

> **لأنه كما تدوم أمامي السماوات الجديدة والأرض الجديدة التي أنا أصنعها هكذا تدوم ذريتكم وذكركم. ويأتي من رأس شهر إلى رأس شهر، ومن سبت إلى سبت كل بني البشر ليعبدوني. ثم يمضون لمشاهدة جثث الرجال الذين تمردوا عليّ، لأنّ دودهم لا يموت ونارهم لا تخمد، ويكونون مثار اشمئزاز جميع الناس (إشعيا 66: 22-24).**

إنّ بنية مثال مفترض من نشيد البائس مفيدة للتفسير. فالبنى المضاعفة من أربع إلى اثنتي عشرة مرة شـائعة في أدب الشرق الأدنى القديم. تبني الربوبية البابلية، على سبيل المثال، رقيمها الثاني في سلسلة قصائد من ثمانية أبيات لتقدم شخصية المعاني بوصفه يتيمـًا[7]. على نحو مماثل، ينبني المزمور (119)، أطول قصيدة في الكتاب، وفقـًا للأبجدية العبرانية، مستعملاً حروفها الاثنين والعشرين ليبدأ على نحو متعاقـب كـل واحـد من الأبيات الثمانية من المقاطع الاثنين والعشرين للقصيدة. هذه الشكلانية موجودة في كل مكان في الأدب القديم وتستعمل غالبـًا لتوجيه التعليق وإبداع إحجية ضمنّية.

يـوازن أحـد تنويعات هذا التشكيل الآيات الإيجابية والبركات بلعنات مقابلة لها ليشرح انتصار الملكوت على الشر. تخلق مساعي لوقا لرسم الشخصية الحاملة لقصته بالاستعانة بإشعيا وإيليا وحنة، موازنـًـا الاقتباس بالشرح، سلسلة مرددة لعل أبرز مجموعة منها هي تقديم قائمته بالبركات الأربع واللعنات الأربع في موعظة يسوع على السهل. تتوسع هذه بإرشاد مضاعف أربعـًا بأن تحب عدوّك (لوقـا 6: 20-36). إنّ سلامة نصنا هي خارج الشك نظرًا لأنا تردد مساعي أخرى لبناء شخصية عـلى أساس بروفيل النشيد. من بين عدّة شخصيات كتابّية تلعب الدور نفسه أو دورًا مشابـًا، ثمة توازٍ مدهش في تقديم أيوب في الدور الملكي لحياته عندما كان الرب معه:

إذا سمعت لي الأذن تطوبني، وإذا شهدتني العين تثني عليّ، لأني أنقذت البائس المستغيث، وأجرت اليتيم طالب العون، فحلت عليّ بركة المشرف على الموت، وجعلت قلب الأرملة يتهلل فرحًا. ارتديت البر فكساني، وكجبة وعمامة كان عدلي. كنت عيونًا للأعمى، وأقدامًا للأعرج، وكنت أبًا للمسكين، أتقصى دعوى من لم أعرفه. هشمت أنياب الظالم ومن بين أسنانه نزعت الفريسة (أيوب 29: 11-17).

يعرض سفر أيوب قائمة مضاعفة ثمانيًا بالأفعال الحميدة، مرددة صدى نشيد البائس (انظر أيوب 29: 12؛ إشعيا 6: 9-10). تُختم القائمة بفعل سلبي مضاعف، يفسر قائمة الأفعال الحميدة بمقاييس الأسطورة عندما يكسر أيوب أسنان التنين الكبير. إنّ كون هذه الآيات على الملكوت مباركة حقًا وتساهم في العدالة الإلهية إنما تدل عليه موازاة المزمور (146) لسفر أيوب، الذي يقدم يهوه في دور الملك الصالح، الذي، مثل أيوب، يختم نشيده بانتصاره على الشر:

[إله أيوب]، الذي ينصف المظلومين، ويرزق الجياع طعامًا. يهوه يحرر المأسورين. يهوه يفتح أعين العمي. يهوه ينهض المنحنين [المقعدين]. يهوه يحب الصديقين. يهوه يحفظ الغرباء، يعضُدُ اليتامى والأرامل، ولكنه يحبط مساعي الأشرار (المزامير 146: 7-9).

في بداية سفر أيوب يسند دور مشابه مضاعف ثمانيًا إلى يهوه. تسمح نغمة الفضيلة الإلهية المتعلقة بالعناية بالبائسين لوصف أيوب لنفسه في الإصحاح (29) بأن يأخذ المعنيين الإضافيين للإعجازي والعجيب:

لو كنت في مكانك لاتجهت إلى الرب وعرضت أمري عليه. هو صانع عجائب لا تفحص وعظائم لا تحصى. يُهطل الغيثَ على وجه الأرض، ويرسل المياه إلى الحقول. يُقيم المتواضعين في العلى، ويرفع النائحين إلى مكان الطمأنينة. يُبطل تدبيرات المحتالين فيخفقون، أو يوقع الحكماء في خدعتهم، فتتلاشى مشورة الماكرين. يكتنفهم ظلام في النهار، ويتحسسون طريقهم في الظهيرة، كمن يمشي في الليل. ينجي البائسين من سيف فمهم،ومن قبضة القوي ينقذهم.فيصبح للمسكين رجاء، والظلم يسد فمه (أيوب 5: 8-16).

في تقديم يهوه بمثابة الملك العادل، تُفسر ثيمات الجزاء المتوازنة في اتجاه المصالحة والتكفير [عن الذنب]، بدلاً من الدمار الذي لا يرحم. في هذا المقطع، يوصف الظلم بمجازي الوحش المفترس والمحارب العدو. فالموتيف المبهم جزئيًا أنّ يهوه يخلص «البائسين من أفواههم» هو موتيف خرافي بشكل واضح في مجاز نشيد آخر، «هشمت أنياب الظالم، ونزعت الفريسة من فمه» (أيوب 29: 17).

يجد البائسون والمتواضعون الحماية والأمل، في حين يُمنح المتكبرون التقويم من خلال نشيد مضاعف ثمانيًا يأتي بعده:

طوبى للرجل الذي يقوّمه الرب، فلا ترفض تأديب القدير، لأنّ الرب يجرح ويعصب [يضمد]، يسحق ويداه تبرئان. من ست بلايا ينجيك، وفي سبع لا يقع بك أذى. يفديك من الموت جوعـًا، وفي الحرب من الموت بحد السيف. يقيك من لذعات اللسان، فلا تخاف من الدمار إذا أقبل. تسخر من الدمار والماعة، ولا تخشى وحوش الأرض (أيوب 5: 17-22).

هـذا الـنمط من الخطاب الأكثر إيجابية حول ثيمة الحساب [الدينونة] كما يُطور في سفر أيوب يدعـم تقـديم متى لموعظته على الجبل. مثل الإصحاح (29) ومن سفر أيوب، يعرض سفر متى قائمة مضـاعفة ثمانيـًا ذات إيقاع واضح بالآيات الإيجابية للملكوت. إنها فضائل الإنسان التقي المحاكي للرب يهوه، الذي يقدم يسوع إلى التلاميذ على الجبل (متى 5: 3-10). بعد قائمته ببركات الملكوت، يخـتم مـتى إرشـاده، بتفسير مضاعف أربعـًا للتلاميذ، الذين يعكسون بهجة الملكوت من خلال انتصارهم على الشر الذي يهدد الأتقياء. إنهم، رغم كونهم محتقرين ومضطهدين، مثل أنبياء الأقدمين: ملح الأرض ونور العالم (متى 5: 11-16).

تسـمح الصـفة النمطـية لهذه القوائم باستعمالها لوصف العدل والظلم. يمتلك أيوب الميزة بين الشخصيات الكتابّية، [ميزة] أنّ قصة حياته يبينها كلاهما [العدل والظلم]. ففي حين تقدم التأملات النوستالجية [الحنينية] لحياته الماضية في سفر أيوب (29) قصته في هيئة الملك الصالح، يستعمل صديقه ألـيفاز الجانب المعاكس من الوصف لصوغ الحكم [القائل] إن حياة أيوب كانت شريرة للغاية إلى درجة أنّ الظلام والطوفان يغمرانه:

لقد ارتهنت أخاك بغير حق، وجردت العراة من ثيابهم. لم تسق المعيي ماءً، ومنعت عن الجائع طعامك. صاحب القوة استحوذ على الأرض، وذو الحظوة أقام فيها. أرسلت الأرامل فارغات وحطمت أذرع اليتامى، لذلك أحدقت بك الفخاخ وطغى عليك رعب مفاجىء. اظلم نورك فلم تعد تبصر، وغمرك فيضان ماء (أيوب 22: 6-11).

يقـدم «نشيد البائس» نفسه في بعض الأحيان بمثابة تعويذة (Mantra) يستحضر البركة أو اللعنة ويرمـز إلى حضور الرب أو غيابه. إنه يقدم منطقـًا أخلاقيـًا للجزاء. يلخص نمط الجزاء في إعلان يهـوه إلى أبـراهام [إبراهيم!] أن الأمم سوف يُحكم عليها بكيفية تعاملها مع إسرءيل. إنّ معاملة البائسين والمضطهدين، الأجانب والأعداء، الأرامل والأيتام، العرجان والعميان: كلهم رموز للتماهي اللامحدد للغريب معه ذاته:

إذا أقام في أرضكم غريب فلا تظلموه، وليكن الغريب المقيم عندكم كالمواطن. تحبه كما تحب نفسك، لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر. فأنا يهوه (اللاويين 19: 33-34).

رغـم أن تعنقد تنويعات نشيد البائس يكون مرتبطـًا بثيمات الامتحان والحساب والشروحات الـتي تعكس لاهوت الطريق، فإن المال بالكاد يسمح بمناقشة كاملة لهذا العدد الكبير من النصوص. القصـص حـول سن الشرائع وشخصيات الأنبياء الذين يوبخون الملك والشعب تشرح بسهولة مجاز

الحســاب الإلهــي. تجــد مجموعات الأمثال التأملية أو الأناشيد التي تردد صدى جهود الأتقياء في ممارســتهم الفضــيلة أيضــًا تعبيرًا سهلاً في مجاز درب الحياة. بشكل مماثل، فإنّ مجموعة الموتيفات والشخصــيات الــتي تنتمي إلى نشيد البائس تنجذب إلى الثيمات المختلفة، التي تتعامل مع الجوانب المتعالية من المُلْكْ. إنّ الأناشيد التي تؤطر سفري صموئيل وأناشيد داود في سفر المزامير تشي تمامــًا بمــثل هذه القرابة الشديدة بين هذه الــازات الثلاثة للكتاب العبراني. إنا تردد صدى التقديم الشرق الأدنــوي القــديم لــلملك الصالح وفهم الملك بوصفه يمثل القضاء والحكم الإلهيين. تطغى أسطورة ملكــوت الرب على سفر إشعيا وتشكل الثيمة المركزية له. إنّ استعمال متّى لإشعيا يحاكي أكثر مما يستغل النبوءات حول الخلاص المستقبلي.

يطــوّر إشــعيا سفره، مثل الأسفار الخمسة للمزامير والبنية المضاعفة خمســًا لسفر أيوب، حول الملكــوت في خمس حركات، تُقدم كل واحدة منها، مثل المقدمة، في بنية مضاعفة سبعــًا[8]. يطغى اســتعمال إشــعيا المنوّع بشكل غني لنشيد البائس الذي يستحضر الملكوت. فهو يستعمل الــازات المتغايرة ليستحضر أكثر مما يسمح المعنى الأدبي لكلماته. على سبيل المثال، يجمع العقر [العقم] الشبيه بالموت لقحط الصحراء وخصب مطر الربيع المانح الحياة لكي يخلق مجازًا متعاليــًا لأجل الإعكاسات الــتي يقررها الملكوت (إشعيا 35). إنه يجمع هذه الصور المؤكدة للحياة إلى نشيد مضاعف ثمانيــًا لأجــل الــبائس. هذا الــاز المزدوج للقضاء يتم تكثيفه عن طريق سياقه في لاهوت طريق التقوى. بذلك، يدعم غرضه التربوي، عندما يتوحد الأتقياء في انضباطهم الذاتي ونذرهم أنفسهم للهيكل مع مسببي ماضي إسرءيل في سفر، إشعيا العائدين إلى يوتوبيا صهيون:

> **ستفرح الصحراء والقفر الأجرد، وتبتهج البرية وتزهر كالورد. تزدهر ازدهارًا وتبتهج أشد بجة ويضفى عليها مجد لبنان وجلال الكرمل وشارون ويشهدون مجد يهوه وباء إلهنا. شددوا الأيدي المسترضية، وثبتوا الركب المرتعشة. قولوا لذوي القلوب الخائرة: «تقووا ولا تفزعوا، فها هو إلهكم قادم، مقبل بالنقمة، حامل جزاءه. سيأتي ويخلصكم». عندئذٍ تبصر عيون المكفوفين وتنفتح آذان الصم، ويطفر الأعرج كالظبي، ويترنم لسان الأبكم فرحــًا، إذ تنفجر المياه في البرية، وتتدفق الجداول في الصحراء. ويتحول السراب إلى واحة، والأرض الظمأى إلى جداول. وفي الأوجرة حيث كانت تأوي بنات آوى، ينمو العشب والقصب والبردي[9]. وتكون هناك طريق تدعى طريق القداسة، لا يسلك فيها من هو دنس، إنما تكون من نصيب السالكين في تلك الطريق، ولا يضل فيها حتى الجهال. لا يطرقها أسد، ولا يأتيها حيوان مفترس. إنما يسلك فيها المفديون ويرجع إليها مفديو يهوه ويقبلون إلى صهيون مترنمين يكلل رؤوسهم فرح أبدي، وتغمرهم الغبطة والسرور، ويهرب الحزن والأنين (إشعيا 35: 1-10).**

إن إعكاس الملكوت لمصير المعانين والضعفاء يُمدّ إشعيا برموز جاهزة للخلاص. تُعطى الموتيفات نفسها شكل موعظة أخلاقية حول الصيام والالتزام بالسبت، عندما يجيب إشعيا على السؤال الضمني لأمثولته: كيف بوسعنا أن نفهم طريق الرب؟. يقدم النشيد كلاً من القالب والثيمة لشخصية يسوع

متى بوصفه يطالب بالاهتداء إلى قيم الملكوت. إنّ شخصيات الإنسان البائس، المضطهدين والجائعين والعـراة، هـي المقياس لعلاقة المرء بالرب. إنا توضع ضمن سياق درب الاستقامة، الخلاصة لتقوى التوراة:

أليس الصوم الذي اختاره يكون في فك قيود الشر، وحلّ عقد النير، وإطلاق سراح المتضايقين، وتحطيم كل نير؟. ألا يكون في مشاطرة خبزك مع الجائع، وإيواء الفقير المتشرد في بيتك. وكسوة العريان الذي تلتقيه، وعدم التغاضي عن قريبك البائس؟ عندما يشع نورك كالصباح، وتزهر عافيتك سريعـًا، ويتقدمك برّك، ويحرس مجد يهوه مؤخرة ساقتك. عندئذٍ تدعو فيستجيب يهوه. تستغيث فيقول ها أنا. إن أزلت من وسط بيتك النّير، والإيماء بالإصبع احتقارًا، والنطق بالشر، إن بذلت نفسك للجائع، وأشبعت حاجة الذليل، فإن نورك يشرق في الظلمة، وليلك الدامس يصبح كالظهر، ويهديك يهوه دائمـًا ويسد حاجتك حتى في زمن القحط والأرض الـدبة، فيقوي عظامك فتصبح كروضة مروية، وكجدول ماء لا ينقطع (إشعيا 58: 6-11؛ انظر متى: 4: 16-17، 6: 16-21، 25: 31-46).

إنّ الأخلاقـية التقية التي يشجعها فهم العناية بالبائسين كمقياس لحب المرء لله هي ثيمة يتقاسمها إشعيا مع خلاصة سفر التثنية للوصايا العشر (التثنية 6: 5). إنّ موتيف الرحمة، التي تجتذب الاقتباس في كلٍ من متى ولوقا، هو حاضر في أكثر من ثلاثين شكلاً مختلفـًا في إشعيا. فليس مفهومه للملكوت إيجابـيـًا صرفـًا. إنه ليس بعيدًا أبدًا عن موتيفات الحساب الإلهي ورؤية الملكوت بوصفه عالمـًا محـوّلاً. عـلى سـبيل المثال، يأخذ موتيف الأتقياء الذين يصبحون أنفسهم نور الفجر في عنايتهم بالبائسين معاني إضافية قيامية، عندما تكشف هذه البركة الجالبة للنور جانبها المظلم.

يُعكـس قـدر الذين هجروا يهوه وتحدد مصيرهم لأجل السيف إعكاسـًا مضاعفـًا أربعـًا: سيصبحون جائعين، عطاشى، حزانى ومكروبين. برد مماثل محسوب، الذين يكونون عباده المخلصين سـيأكلون ويشربون، يبتهجون وينشدون فرحـًا. هذه المصائر المتغايرة تتأكد باللعنة الملخصة التي تتوج وتطغى على الكل. «ولا يعود يسمع فيها صوت بكاء أو نحيب . .»، يبدأ نشيد إشعيا الختامي عن سماء جديدة وأرض جديدة بإعكاس مبني على نحو مماثل للعالم كما نعرفه:

وابتهج بأورشليم . . ولا يكون فيها بعد طفل لا يعيش سوى أيام قلائل، أو شيخ لايستوفي أيامه.ومن يموت ابن مئة سنة يعتبر فتى، ومن لا يبلغها يكون ملعونـًا . . ويرعى الذئب والحمل معـًا، ويأكل الأسد التبن كالبقر، وتأكل الحية التراب (إشعيا 65: 19-20، 25).

بـرغم زلته التقوانية التي تلعن الآثم، فإنّ هذا الحلّ الرباعي لتضادات هذا العالم يخلق مجاز السلام الأبـدي والـنهاية اليوتوبية للعنف. فإبقاء مصير الأفعى مع طعام الموت، باستحضاره الضمني لقصة الجنة، يتوج مفهوم الفردوس المستعاد.

إنّ دمج ثيمات الحساب مع الإعكاسات المميزة لنشيد البائس هو الأوضح في الأناشيد الافتتاحية للعـنات إشعيا المضاعفة سبعـًا ضد الأمم. يشّبه نشيد توبيخي ساخر سقوط ملك بابل بأسطورة

لوسـيفر (Lucifer)، الـذي صعد إلى السماء متكبرًا، يُرمى إلى العالم السفلي (إشعيا 14: 4-21). يوضـع نشيد إشعيا عند سقوط ملك بابل في **اليوم الذي يريح فيه يهوه إسرءيل من كربه.** في يوم العودة إلى سبت الخليقة، يأتي السلام عبر تدمير بابل. تشبه نايتها بانطفاء نور نجمة الصبح: «كيف استكان الظالم، انتهت المدينة الذهبية».

بذه الرؤية القياميّة العظيمة، التي تفرغ الأرض وتقلب كل شيء رأسـًا على عقب، ينشد نشيد موازٍ. في ذاك اليوم، سيعاقب يهوه في السماء كما عاقبَ ملوك الأرض (إشعيا 24: 21). هذا السياق الخـرافي لأجـل محاكمـة الآلهة يسلط عليه الضوء في سفر المزامير. إذ يردد صدى أسطورة لوسيفر وسـقوطه مـن السماء. يدخل يهوه المجمع الإلهي ويدين الآلهة لأجل اصطفافهم مع الأشرار. إنم ظالمون لستة من المظلومين «الذليل واليتيم، . . المسكين والبائس . . الفقير والمحتاج» (المزامير 82: 3-4). «أنا قلت: إنكم آلهة، وجميعكم بنو العليّ، لكنكم ستموتون كالبشر، وتنتهي حياتكم مثل كل الرؤسـاء» (المزامير 82: 7). يتبع منطق تماهي الشخصيات نمطـًا موازيـًا لقصة أصل «الساقطين» (حنوك الأول 6: 6، 7: 1، 9: 9، 10: 9؛ انظر عزرا 32: 27؛ التكوين 6: 1-4)، الذين يؤدون دور رعـب هـذا العالم في تراث الحرب المقدسة (العدد 14). إنّ إعكاس الحظ الممثل بسقوط لوسيفر، سـقوط المتكبر، يخلق مغايرًا للمتواضع في ثلاثة أناشيد، تفسر قصة داود. الأول يوجد في ختام نشيد حنة، الذي جرى اقتباسه قبلاً، والذي ينشد في الهيكل للاحتفال بالولادة البطولية لصموئيل (صموئيل الأول 2: 4-10).

يلقـى نشيد حنة قرينـًا بنيويـًا في نشيد القوس المؤطر في مركز سردية سفري صموئيل الأول والـثاني (صـموئيل الـثاني 1: 17-27)، مناحة داود المؤلمة، التي تنشد عند موت شاول ويوناثان. تشـكل ثيمة لوسيفر الفكرة المهيمنة المتكررة للنشيد: «كيف سقط الجبابرة!». إنا تميز الإعكاس المواري Punning للقدر الذي أنزل (**شاؤل**) إلى عالم الأموات (**شيئول**). لقد ركّز إشعيا على العنصر الشمسـي من نجمة الصبح في إبداع فكرته المهيمنة المتكررة في أناشيد الملكوت ليكون بإمكانه أن يناشـده جمهوره أن يمشي بنور يهوه. ينظم مؤلف صموئيل (1-2) المجاز حيث يؤدي سقوط شاول إلى قـيام داود. هـذا الإعكـاس لقدر إسرءيل، الذي يعيد إسرءيل إلى يهوه، يتسم بالرعب المردد لسـقوط المتكبرين. فالبشر سوف يُذلون، لكن يهوه وحده يُعلّى (إشعيا 2: 9، 11، 17). في نشيد الملكـوت الثاني لإشعيا، استبد رعب مماثل بجبابرة أورشليم. فقد لاقوا قدر لوسيفر عندما انفتح فم شيئول لابتلاعهم (إشعيا 5: 15-16).

يـأتي الحكـم على المتكبرين والمتغطرسين أيضـًا في النشيد الثالث، الذي يختم قصة داود. ينشد داود نشـيد نصـر بعد أن تمّ تخليصه من كل أعدائه. لقد تمّ إعكاس حظي إسرءيل وداود: «أنت

أنقـذت الشـعب المتضايق، لكن عينيك تراقبان المتغطرسين لتخفضهم» (صموئيل الثاني 22: 28 = المـزمور 18: 28). في النشيد التالي مباشرةً، الذي يُعلن عنه بأنه (آخر كلمات داود)، يقدم الوحي مرسومـًا إلهيـًا. إذ "يرفع" داود بدلاً من لوسيفر الساقط:

إله إسرئيل تكلّم، صخرة إسرئيل قالت لي: عندما يحكم إنسان بعدل على الناس ويتسلّط بمخافة الرب، فإنه يشرق عليهم كنور الفجر وكالشمس يشع عليهم . . (صموئيل الثاني 23: 3-4؛ انظر القضاة 5: 31).

إنّ صورة داود بوصفه الملك الصالح، الذي يحكم بالاستقامة ويفسر أسطوريـًا بوصفه نور الفجر الجديد، تقدم المسيح وهو يتخذ الدور السماوي للوسيفر الساقط وتقدم شخصيات الحكماء في سفر دانيال كنجوم في السماء ضمن الحكم النهائي للرئيس ميخائيل:

ويستيقظ كثيرون من الأموات المدفونين في تراب الأرض، بعضهم ليثابوا بالحياة الأبدية وبعضهم ليُسامُوا ذل العار والازدراء إلى الأبد. ويضيء الحكماء [أي: شعب الرب] كضياء الجلد، وكذلك الذين ردوا كثيرين إلى البر يشعون كالكواكب إلى مدى الدهر (دانيال 12: 3-4).

في نشـيد الملكـوت السابع لإشعيا، تُجمع ثلاثة من الجوانب الأكثر أهمية لنشيد البائس معـًا لخلق شخصية الملك المخلّص. إنه الملك الفيلسوف، الذي يحكم بالعدل بدلاً من المظاهر. إنه الحكم الرحـيم للبائسـين والخنوعين، لكنه أيضـًا محارب منتقم ضد الأشرار. إنّ الملكوت الذي يدشنه انتصار حربه المقدّسة على الشر هو ملكوت يوتوبي: إعجازي، تحول للعالم يضع نهاية لكل العنف. هذا العالم لن يقوده محارب مخيف بل رمز للعجز، ولد صغير:

وتكون مسرته في تقوى يهوه، ولا يقضي بحسب ما تشهد عيناه، ولا يحكم بمقتضى ما تسمع أذناه، إنما يقضي بعدلٍ للمساكين، ويحكم بالإنصاف لبائسي الأرض، ويعاقب الأرض بقضيب فمه، ويميت المنافق بنفخة شفتيه، لأنه سيرتدي البر ويتمنطق بالأمانة. فيسكن الذئب مع الحمل، ويربض النمر إلى جوار الجدي، ويتآلف العجل والأسد وكل حيوان معلوف معـًا،ويسوقها جميعـًا صبي صغير. ترعى البقرة والدب معـًا، ويربض أولادهما متجاورين،ويأكل الأسد التبن كالثور،ويلعب الرضيع [في أمان] عند جحر الصل، ويمد الفطيم يده إلى وكر الأفعى (فلا يصيبه سوء). لا يؤذون ولا يسيئون في كل جبل قدسي، لأن الأرض تمتلىء من معرفة يهوه كما تغمر المياه البحر (إشعيا 11: 3-9).

تلقـى الموتـيفات المتعنقدة عن نشيد الإنسان البائس شرحـًا متكررًا في القصة الكتابية. فالثيمة الفلسـفية لبؤس الوجود البشري تستعمل بشكل فعّال في تقديم معاناة أيوب بوصفها عريـًا. في رد فعله على ضياع كل ثروته، يكون أيوب رجل تواضع حقيقي:

عريانـًا خرجتُ من بطن أمي وعريانـًا أعود إلى هناك. يهوه أعطى والرب أخذ، فليكن اسم يهوه مباركـًا (أيوب 1: 21).

يقدم سليمان هذا المجاز نفسه حول بداية الحكمة كدليل على عبث الحياة والحاجة إلى التواضع:

عريانـًا يخرج المرء من رحم أمه، وعريانـًا يفارق الدنيا كما جاء. لا يأخذ شيئـًا من تعبه يحمله معه في يده. وهذا أيضـًا شرّ أليم، إذ إنه يفارق الدنيا كما جاء فأي منفعة له، إذ إن تعبه يذهب أدراج الرياح (الجامعة 5: 15-16، 6: 2-3).

في سفر المزامير، يُعرض موتيف موت المرء كتنويع لهشاشة العري البشري. إنه يُستعمل بطريقتين مختلفتين. الأولى تشدد على المساواة التي ينالها كل البشر في القبر. إنه يقدم أيضـًا تعليلاً لعدم الخوف من الإنسان الغني:

لكن الحكماء يموتون كما يموت الجاهل والغبي، تاركين ثروتهم لغيرهم. يتوهمون أنّ بيوتهم خالدة، وأنّ مساكنهم باقية من جيل إلى جيل، فأطلقوا أسماءهم على أراضيهم . . لا تخش إذا اغتنى إنسان وزاد مجد بيته، فإنه عند موته لا يأخذ معه شيئـًا، ولا يلحق به مجده إلى قبره (المزامير 49: 11-12، 17-18).

مع أنّ سليمان يأخذ هذه العبارة أبعد من ذلك في سعيه للشك في حكمته (الجامعة 2: 16-17)، فإنّ السرديات الكبيرة لداود وأناشيده تشرح هذه الحقيقة السرمدية حول الإنسان البائس كلبنة بناء في خط حبكة القصة الأكبر. يبدأ داود سيرته بين العظام كرجل فقير. فدوره هو دور الفقير التقليدي لـلحكاية الخرافية، التي يتزوج فيها البطل المفلس ابنة الملك. أولاً، يجب عليه أن يثبت جدارة مكافئة لـدوره الـبطولي. إنّ مئة قلفة من الفلستينين هي الثمن [المهر] لعروس داود. عندما يشرع ياسون العـبراني في بحثه مع كشافيه، فإنه يعود، بطلاً حقيقيـًا، بحصة مضاعفة من القلفات. لا تقرن قصة الكـتاب الكبرى بأس داود بالأبطال الآخرين للأدب القديم فحسب تستعمل داود أيضـًا كنموذج للتقوى وتشدد على جوهره الفقير (صموئيل الأول 18: 23). هذا يسمح له بأن يقفل قصته على نحو نـبوئي إلى خاتمة هذه السلسلة الطويلة من السردية، عندما تحمل كل أورشليم إلى المنفى [السبي] **ولا يـبقى سـوى الفقراء** (الملوك الثاني 24: 14، 25: 12). مثل حياة أيوب في عريه، تبدأ قصة بيت داود وتنتهي ببؤسه بشرح القول الذي يبدأ وينهي هذه المجموعة من أقوال سليمان: «باطل الأباطيل، كل شيء باطل» (الجامعة 1: 2، 12: 8).

إنّ غـرور قصـة داود وأبنائه، ملوك إسرءيل العظام، الذي يفسر بؤس قوة البشرية هو ثيمة تجد مركـزها في قصـة أمثولة الغني والفقير. النبي ناثان يروى القصة التي تشكل وساطة تفسيرية لقصة سقوط داود، التي هي ذاتها أمثولة. تستعمل ثلاثة أشكال مختلفة لحكاية واحدة لتهيئة الجمهور لأجل الحكـم ضد داود، الذي سيعيد في نهاية المطاف ابناءه إلى دور الفقير وإلى طريق الأخيار. تبدأ قصة سـقوط داود في اليوم الذي لا يكون فيه مع أبطاله الذين يخوضون حروب يهوه بل يبقى في البيت. فيما هو يتجول على سطح بيته، يرى بيثشيبة الجميلة. إنها زوج الخادم المخلص لداود، الأجنبي أوريا. إنها تستحم على سطح مجاور فيقع داود في حبها. في سياق العلاقة، تصبح بيثشيبة حاملاً. إنّ داود، غـير القادر على إخفاء زناه، يرتب لقتل خادمه بزجه في خطر في المعركة (صموئيل الثاني 11). مع

المؤامرة التي ُنفذت وأخفيت بزواج داود من بيثشيبة، يرسل يهوه نبيه ناثان مع أمثولته. سيقيم الرجل الغني وليمة. فمع أنه يمتلك قطعانـًا هائلة لنفسه، يقوم بسرقة الخروف المحبوب، الملك الوحيد للفقير. إن داود، وهو غير مدرك لتدخل يهوه في إعادة سرد الحكايات، لا يتعرف على نفسه في قصة ناثان ويغضـب. إذ يعلن مطلقـًا حكمه العادل: «ذاك الرجل هو ابن الموت». أما وقد أدان نفسه بفمه، يمـوت ابن داود بدلاً عنه. منذ ذاك الوقت فصاعدًا، كما تقول النبوءة، لن يبرح السيف بيت داود (صموئيل الثاني 12: 1-15).

إنّ بقـية قصـة داود وأبـنائه تستغرقها خرابات هذا السيف (انظر القسمين 2/3 و3/3 من هذا الكـتاب). باتجاه مركز سلسلة السردية، في ذروة عهد حكم الملك أخاب على إسرءيل، تنقح أمثولة ناثان لتجلب رجلاً غنيـًا آخر مع ذلك ليواجه بؤسه. فمثل سطح بيت أوريا، يقع كرم نابوت قرب قصـر الـرجل الغني، أخاب، الذي يريد ملكية الرجل الفقير الوحيدة لحديقة مطبخه. مع ذلك فإنّ نابوت، ومع كونه فقيرًا، هو غني بالتقوى. مثل أوريا، الذي لن يرتاح من مهمته لينام مع زوجته، لن يبـيع نـابوت كرمـته، ميراث آبائه، التي تحرم التوراة بيعها (اللاّويين 25: 23-24). بتركيز الحبكة الرئيسة لقصته على كيف أنّ أخاب يمنح كل ميراث يهوه إلى بعل وعشتاروت (التثنية 32: 8)، تكون حجـة نابوت مقنعة لقارىء التوراة. إنّ أخاب يغضب من أنّ نابوت، خلافـًا لعيسو (التكوين 25: 29-34) يـرفض أن يبيع ميراثه. تكشف له زوجته إيزابل كيف يتعين على الملك أن يتصرف بكتابة رسـائل إلى شيوخ المدينة. تطلب أن ُيتهم نابوت بلعن الرب وأن يرجم هو والملك. مع ذلك عندما يذهـب أخاب ليأخذ ملكية الكرم يلعنه النبي إيليا بقدر مشابه. كما تلعق الكلاب دم نابوت، فإنها ستلعق دم أخاب (الملوك الأول 21).

ثمـة نشـيدان عن ثيمة تعلّم التواضع، قريبان من أمثولتي الغني والفقير هاتين. مثلما أن أهل ليبيا يشـيعون الأقاويل عن انتصار مرنفتاح، فإنّ الأمم تشيع الأقاويل عن معجزات يهوه: «يملأ أفواهنا بالضـحك»[10]. يشرح النشيد بابتهاج كيف أنّ الآلهة تخلق لأنفسها أسماءً: «إنّ يهوه قد صنع أمورًا عظـيمة لـنا، ففرحنا» (المزامير 126: 3). هذا النشيد البسيط المقتضب الذي يمجد معجزة الحصاد. يدمج مجاز الوادي الصحراوي الذي يسيل فجأة بالماء الموهوب من الرب مع مثل يسلط الضوء على كلٍ من مفاجأة وفرحة المعجزة:

> **عندما أرجع يهوه أهل صهيون [أورشليم] من السبي، صرنا كمن يرى حلمـًا. عندئذٍ امتلأت أفواهنا ضحكـًا، وألسنتنا ترنمـًا. عندئذٍ قالت الأمم: إنّ يهوه قد أجرى أمورًا عظيمة مع هؤلاء. نعم، إنّ يهوه قد صنع أمورًا عظيمة لنا، ففرحنا. أرجعنا يا رب من سبينا، كما ترجع السيول إلى النقب. فمن يزرع بالدموع يحصد غلاته بالابتهاج. ومن يذهب باكيـًا حاملاً بذاره يرجع مترنمـًا حاملاً حزم حصيده (المزامير 126).**

يقدم المزمور أيضًا ردًا على نشيد آخر، حيث يتماهى الجيل البار مع الفقراء ويتخذ يهوه ملاذًا له (المزامير 14: 5-7). إنّ تقنية التفسير مماثلة لما نجده في الأقوال والأمثولات حول حصاد الملكوت في مرقس (4). هذا هو الحصاد الذي تشير إليه أمثولة الزارع.

في حين أنّ المزمور (126) يعتمد الثيمات الخرافية للزراعة وينتقل من دموع التواضع إلى الابتهاج بالحصاد، فإنّ المزمور (113) يقارب ثيمة الملكوت مباشرةً ومن الناحية اللاّهوتية. فأسئلته المفرحة تجيب على السؤال الافتتاحي حول صورة الرب.

من هو نظير يهوه إلهنا الساكن في الأعالي؟، المطل من عليائه إلى أسفل ليرى السماوات والأرض. ينهض المسكين من التراب، ويرفع البائس من المزبلة. ليجلسه مع أشراف شعبه. يرزق العاقر أولادًا. يجعلها أمًا سعيدة. هللويا (المزامير 113: 5-9).

بعيدًا عن التلميحات الممكنة العديدة إلى قصص مثل سارة، وراحيل، وتمار، وروث، وحنة، التي تشرح طريق العاقرات اللواتي يصبحن أمهات فرحات، وبعيدًا عن أصداء هذا المزمور عبر سفر أيوب، فإنّ السؤال المطروح هو، من مثل يهوه جلس في الأعالي؟، من بمقدوره أن يطل على السماوات والأرض؟. يفهم السؤال عادةً كما لو كان خطابيًا، مع الجواب التقي الضمني: لا أحد. ومع ذلك، تتجاهل هذه القراءة الضيقة إمكانات أولئك الذين يرفعهم من التراب ليجلسوا مع الأمراء. يلقى السؤال جوابًا في الدور الذي يعطيه إشعيا إلى شخصية إسرئيل بوصفه العبد المكابد للرب (إشعيا 57: 14-21).

هذا الجواب يلائم مجمل ثيمة المزمور (113). كما في المزمور، يستعمل إشعيا لغة حرفية حول يهوه بوصفه (العالي والرفيع). فهو لا يسكن فحسب في مكان عالٍ ومقدس، بل هو أيضًا العظيم الذي يسكن مع الوضيعين والمنسحقي الفؤاد، مع إسرئيل الروح، الذي أشفاه. على نحوٍ مماثل، فإنّ **الخصيان** والغرباء مقبولون للرب لأنهم يمثلون معاناة إسرئيل. إنها ليست سوى خطوة مجازية قصيرة نحو التحول إلى قبول إشعيا **الخصيان** والغرباء لمراجعة الشرائع عن السبت والأنجاس. ما يخص إشعيا، فإنّ هذه المراجعة هي سيرورة تعليم في التواضع. إنّ المتجمعين على ذرى الجبل المقدس للرب هم منبوذو إسرئيل:

لا يقل ابن الغريب المنضم إلى يهوه: إنّ يهوه يفصلني عن شعبه. ولا يقولن الخصي: أنا شجرة يابسة. لأنّ هذا ما يقوله يهوه للخصيان الذين يحافظون على سبوتي، ويختارون ما يسرني ويتشبثون بعهدي: أهبهم داخل بيتي وأسواري نصيبًا واسمًا أفضل من البنين والبنات. أعطيهم اسمًا مخلّدًا لا ينقرض. وأما أبناء الغرباء المنضمون إلى يهوه ليخدموه ويحبوا اسمه ليكونوا له عبيدًا، فكل من يحافظ على السبت منهم ولا ينقضه ويتشبث بعهدي.فهؤلاء آتي بهم إلى جبلي المقدس وأفيض عليهم الفرح في بيت صلاتي، وتكون محرقاتهم وقرابينهم مقبولة على مذبحي، لأنّ بيتي سيدعى بيت الصلاة لجميع الأمم.وهذا ما يقوله السّيد يهوه الذي يلم شتات إسرئيل: سأجمع إليه آخرين بعدُ، فضلاً على الذين جمعتهم (إشعيا 56: 3-8).

إنّ خطابة الحرب المقدسة، بأحكامها السلبية أو اللعنات على الأمم المتكبرة والمتغطرسة أو المشاغبة (المزامير 2: 1-3)، تتخذ بشكل نموذجي دورًا معبرًا عن قيم أخلاقية في سفر المزامير. فالمزمور (10)، عـلى سبيل المثال، يضع (الأشرار في تكبرهم) في دور الأمم المشاغبة. إنهم، إذ ينكرون وجود الرب، يتعقـبون المساكين، يقتلون الأبرياء ويأسرون العاجزين بالشباك. إنّ الصلاة تدعو الرب لأن يتذكر المسـاكين. إنّ (معـين اليتيم) مدعو لأن «يحطم ذراع الشرير والفاجر»، أي: سلاحهما المشهر في المعـركة. أي أن يتم اجتثاثهما كليـًا (المزامير 10: 15)؛ أن (تُباد الأمم) هي أمنية الودعاء. هذا ما يجعـل الآذان تسـمع بفهم. إن إنصاف الأيتام والمقهورين هو أن يزيلوا كل الذين يخيفون الأبرياء (المزامير 10: 18).

إنّ خطابة الحكم الإلهي في التفسير الأخلاقي للحرب المقدسة غالبـًا ما تستفيد من الشخصيات المـنمطة في نشيد البائس. فالمنطق الجزائي لهذا الحكم تعبر عنه جيدًا لعنة داود على خصومه في سفر المزامير (المزامير 109).

> **يجازونني شرًا مقابل خيري، وبغضـًا بدل حبي، ول على عدوي قاضيـًا ظالمـًا وليقف خصمه [الشيطان] عن يمينه يتهمه جورًا. عند محاكمته ليثبت عليه ذنبه، ولتحسب له صلاته خطيئة. لتقصر أيامه وليتول وظيفته آخر. لييتم بنوه وتترمل زوجته. ليتشرد بنوه ويستعطوا، وليلتمسوا قوتهم بعيدًا عن خرائب سكناهم. ليسترهن المداين كل ممتلكاته، ولينهب الغرباء ثمار تعبه. لينقرض من يرأف عليه، ولينقطع من يتحنن على أيتامه. لينقرض نسله وليمحَ اسمهم من الجيل القادم. ليذكر يهوه إثم آبائه، ولا يغفر خطيئة أمه. لتمثل خطاياهم أمام يهوه دائمـًا كي يستأصل من الأرض ذكرهم. لأنه تغافل عن إبداء الرحمة، بل تعقب الفقير القلب ليميته. أحب اللعنة فلحقت به، ولم يُسر بالبركة فابتعدت عنه (المزامير 109: 5-17).**

تُشبه هذه اللعنة بـ(الرداء)، التي ستتسرب إلى جسمه كالماء وإلى عظامه كالزيت (المزامير 109: 18-19). يوضع داود في دور المدافع عن أيوب. إنه يُواجه بمتهمه [بالعبرية <سطن>، انظر أيوب 1: 6). يدعو داود يهوه إلى إدانة المتهم: لأنني «فقير ومسكين وقلبي جريح في داخلي» (المزامير 109: 22). إنّ داود، مثل أيوب، يتخذ دور المكابد البريء. مع أيوب، يجادل ضد الزعم القائل إنّ المكابدة هي عقوبة على الإثم (أيوب 19). يعاني داود الاضطهاد بوصفه عبد يهوه المخلص (المزامير 109: 23-25).

إنـه ينتظر الحكم، إعكاس حظوظ العادلين والظالمين، الأغنياء والفقراء (المزامير 109: 29). يقوم النشيد أيضـًا بتكوين أسطورة شارحة عندما يدعو داود لأجل سقوط الشيطان ليردد صدى سقوط لوسيفر إشعيا.

مـن هذا التماهي، لا يتبقى سوى خطوة قصيرة إلى طريق الصوفية الذي يعبر عنه في ثيمة تطهير الـروح، في الـتوراة، من خلال «المعاناة كرمى لله» (انظر متى 5: 11-12؛ لوقا 6: 22-23). هنا أيضـًا ينافس داود، الذي يعترف بذنبه، من أجل دور أيوب:

لأنني تحملت العار من أجلك، وغطى الخجل وجهي. صرت غريبـًا في عيون إخوتي وأجنبيـًا في نظر بني أمي. لأنّ الغيرة على بيتك التهمتني وتعييرات الذين يعيرونك وقعت علي. صمتُ وبكيتُ فعيروني. اتشحت بالمسوح فصرت عندهم مثلاً. صرت حديث الجالسين في باب المدينة، وأغنية للسكارى (المزامير 69: 8-13).

يطلب داود أن تُعكس معاناته من قبل مخلصه، الذي سيحرره من أعدائه (المزامير 69: 16-17). إنّ صور معاناة داود، التي غذت قصة آلام يسوع في إنجيل متّى (انظر المزمور 69: 22؛ متى 27: 34، 38)، تمـاهي داود عـلى نحـو واضـح بمقهور نشيد البائس. إنه نفسه مع «البارين». مبتليـًا ومتألمـًا، ينتمي إلى المساكين، إلى الفقراء والمسجونين الذين يسمعهم يهوه (المزامير 69: 29-37).

1/ 4/ 4) أمثلة من مخطوطات البحر الميت

تستخدم (مخطوطات البحر الميت/ مخطوطات قمران) مجازات نشيد الإنسان البائس على نحو ثابت تمامـًا في تفسير عالمها أو عالم مجتمعها الخاص. هذا التحوّل يكون الأكثر وضوحـًا في المخطوطات الـتي تفسـر وتعلق على النصوص الكتابّية. تطغى الثنائوية التطبيقية على تعليق قمران. إذ يُقدّم لنا الأشرار أو عديمو الرحمة الذين يطحنون أسنانهم ويخططون للتدمير، الذين يفرغون أقواسهم ويقتلون. سـيكونون موضع سخرية وسيُعلنون ويجري تقديمهم كنقيض للبائسين والعادلين؛ الذين سيُنقذون. إنهـم يـرثون الأرض ويبتهجون في جبل الرب المقدس. يتجاوز التعليق ترديدًا بسيطـًا للمجازات الكتابّية في إدانة «أشرار أفرايم ومنسى» الذين يحاولون وضع أيديهم على «الكاهن وأعضاء مجلسه». يصبح «البائسون . . جماعة . .» أو «طائفة البائسين» (nos. 42, 43, 44-46: 4Q171؛ انظر المزامير 37: 11-15، 21-22)[11]. في حـين أنّ المزمور الكتابي غالبـًا ما يماهي ضمنـًا المنشد بالصراعات الصوفية للأتقياء، فإنّ الأناشيد من مخطوطات البحر الميت تكون صريحة تمامـًا في مماهاتها: الأشرار الأقوياء . . يغـيرون طـوال الـنهار يسحقون روحي، أما أنت، أيها الإله فقد هدّأت روحي وأعتقت روح البائسين . . من سطوة الأسُود (no. 49: 1Q Hodayot, xii, 12-20)[12].

ومـع ذلـك فإن أناشيد أخرى في المخطوطات تستخدم الوعد المؤكد بآيات الملكوت كنموذج تعلـيم في تيار التراث الذي يتضمن سفر إشعيا والأناجيل. على سبيل المثال، يستخدم مجاز المساكين المـرفعين والجالسـين بـين النبلاء في نص واحد لتبرير حجة أنّ (على المرء أن يبحث دائمـًا عن مشيئته)، وأن يعمل (بانضباط) وأن (تصفي قلبك و . . أفكارك) (no.51: 4Q 413, frag 2,iii)[13]. هذه

التفسـيرات تفهـم المقاطع الكتابية على أنها تخاطب عالم المفسّر وتقدم دليلاً للحياة-تدمج إحدى العظـات صورة المسيح الملكي مع وصف (القضاء بالرحمة) للأتقياء. إن إعتاق المسجونين، وإعطاء البصـر إلى العمـيان والقوام للمقعدين هي آيات ملكوته. آتيـًا في الدينونة، سيقوم بأفعال حميدة ويـؤدي مجموعة سداسية من المعجزات. تشمل هذه المعجزات إشفاء الجرحى، إحياء الموتى وتقديم البشرى لليائسين (no.52: 4Q 521, frag 2,iii)[14].

في حـين تـلمح هذه النصوص بوضوح إلى سيرورة قصة الخلق في خدمة التقوى والتبشير، فإن مساعيها لتطبيق ما هو مستتر في الموتيفات كإرشادات لا تسمح لنا بتفسيرها بحرية أكثر مما ينبغي. في حـين أنّ الإشارات إلى ثيمة ومجازات نشيد الإنسان البائس نادرة، فإنها تبقى كافية لوضع نصوص قمـران بقوة ضمن التراثات المتصلة بالكتاب العبراني[15]. فإذلال المتغطرسين ورفع البائسين كعلامتين مـن علامات الخلاص هما ترديدان واضحان لهذا القالب البالي (no.48: 4Q 88, col. ix, no 50: 4 Q427 frag 7 ii)[16]. أحـد هذه النصوص، الذي يستخدم صيغ البركة كفكرة مهيمنة متكررة، يكشف عن اسـتعمال للشكل طموح وإبداعي من الناحية الأدبية. فهو يبدأ بتبريكات مضاعفة أربعـًا للسلوك اللآئق، كل واحدة يوازنها رفض مقابل للسلوك السيء الملائم: «طوبى لمن يتكلم الصدق بقلب طاهر ولا يفتري بلسانه»، وهلم جرا.

في حين تلمح شذرات تعليق إشعيا خفية إلى تحطيم للطاغية وصراع يهدد الأبرياء (no.41: 4Q 163, frag 18-19)[17]، يقـدم (مخطـوط الحرب) الصراع ضد أمم التراث الكتابي كمعركة وحكم قياميين مؤرخـنين، تـبدو [معـركة] طائفية ومركزية للتقوى الذي ينطوي عليه النص. إنّ مؤلف مخطوط الحـرب، مـرددًا صدى تصوير إشعيا لتجميع بقية أورشليم، يجمع «الأمم لأجل الدمار، بلا بقية». عندما تسحق هذه الأمم، فإن ثيمة الحكم تتطلب الرد بالمثل: الأخيار يجب أن يرفعوا. تملأ شخصيات نشـيد الإنسـان البائس فراغات الإنشاء. إنهم بقية شعب الرب ولذلك فهم يكتسبون من المؤلف الضمير (نحن) الذاتي التعريف. إنّ الصفة الهزلية والساخرة لهذا الجيش تسمه بأنه أدب حكمة. فلا هو نبوءة ولا هو إسقاط لأي مستقبل منتظر. إذ يتماهى المؤلف وجمهوره بأولئك الذين يحاربون كل ما هو شرّ في هذا العالم. إنهم يصطفون في المعركة بوصفهم جيش الرب ويمكن التعرف عليهم من انعدام لياقتهم لأجل الخدمة في جيش بشري. إنهم يمتلكون القوة الآتية من فم الأطفال (المزامير 8: 3) ويمكن الـتعرف عليهم من خلال قائمة سداسية مأخوذة من سفر إشعيا وسفر المزامير: البكم، الذين سوف ينشـدون حول معجزات الرب، أيدي الضعفاء، التي تتمرّس في الحرب، الركب المرتجفة، التي تقوى لكـي تقـف، الظهـور المكسورة التي تطوق بدرع محارب والقلوب المقساة، غير المؤكد نصيـًا، يصـبحون البائسين في الروح. كل هؤلاء (كاملو إسرءيل) سيخوضون حربـًا مقدّسة لتدمير الأمم

الشـريرة الـتي لن يترك أبطالها واقفين. هذه المجازات حبلى على نحو غني وتنتمي إلى التراث الكتابي للحرب المقدسة، التي يتحرّق المؤلف لدفنها (no. 40: 1QM, frag 8-10, Col i)[18].

1/ 4/ 5) أمثلة من العهد الجديد

إنّ الفرضية المقبولة على نطاق واسع القائلة بأن أقوال يسوع يمكن فصلها فصلاً حادًا وتمييزها من القصص والأقوال التي تقدم يسوع بوصفه نبيـًا قياميـًا هي فرضية خاطئة على نحوٍ واضح. فالتراث الفلسفي لأدب الحكمة ذو صلات مباشرة بالإيديولوجيا الملكية للبركات واللعنات. إنها تشكل مجازًا مركـزيـًا في أُسطورة الحكم ورؤية السلام اليوتوبي للملكوت. إنّ طوبيات موعظة متى على الجبل، الـتي لهـا شكلها المختلف في موعظة لوقا على السهل، تحكم عليها (حلقة بحث يسوع) بأنها أقوال موثوقـة عـلى نحـو مؤكد وهي محورية لإعادة تصور سيرة حياة يسوع التاريخي بوصفه فلاحـًا جليليـيـًا أو ثوريـًا أو فيلسوفـًا كلبيـًا (متى 5: 3-12؛ لوقا 6: 20-27). مع ذلك، فقد رأينا أنّ تنويعي متى ولوقا لهذا المجاز، ضمن جنس اللعنات والبركات الكتابي والشرق أدنوي القديم، يعكسان شكلين مستقلين من هذه الأقوال، المرتبطة بإعكاس الحكم الإلهي للحظ. إنّ طوبيات لوقا، ومع أنها ينظر إليها على أنها أقل موثوقية من طوبيات متى، تعتمد على سلالة قريبة من تيار التراث نفسه وتقدم يسـوع بدور القاضي في الملكوت. بدلاً من الفلسفة الكلبية، فإنّ الانحياز للمساكين والمضطهدين في هـذا التراث هو متناغم كليـًا مع رؤى التراث اليوتوبية للملكوت المسيحاني والقضاء علاوة على ذلـك، فإنّ إعادة استعمال متى ولوقا لقائمة آيات الملكوت في قصة يوحنا المعمدان (متى 11: 2-6؛ لوقـا 7: 18-23) لا تقوم على أي تراث شفهي يمكن رده إلى تعاليم يسوع. إنها تعتمد على تراث مكتوب يمكن رده إلى قصص وأناشيد وأمثال من زمن مبكر يعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد والتي تكون ثيماتها مركزية صراحة وضمنـًا لكل من التراثين الكتابيين اليهودي والسامري.

من الواضح تمامـًا أنّ التفحص قد دحض أطروحة (حلقة بحث يسوع). فتعاليم يسوع لا يمكن إعادة بنائها من **المصدر** الافتراضي لإنجيلي متى ولوقا، وإنجيل توما القرن الرابع. إنّ الأقوال التي نظرنا فـيها ليست أنموذجية للأقوال التي تعطى إلى يسوع ليتكلمها في الأناجيل. إنها تنتمي ليس إلى تراث شفهي، بل إلى مجموعة كبيرة وهامّة من أقوال الحكمة القديمة وقد استعملها كلٌ من كُتاب الأناجيل و(حلقـة بحث يسوع) ليبدعو شخصيتي يسوعهما. هذه الحجة واضحة في الأناجيل نفسها. فحياة يسـوع هي شرح لمُثُل التراث الكتابي. من بين الأقوال الأقرب إلى قول الآيات هي قائمة المعجزات التي يقتطفها يسوع من إشعيا في مجمع الناصرة:

> **روح يهوه علي، لأنه مسحني لأبشر الفقراء؛ أرسلني لأنادي للمأسورين بالإطلاق وللعميان بالبصر، لأطلق المسحوقين أحرارًا، وأبشر بسنة القبول عند يهوه (لوقا 4: 18-19).**

لا بد أن يتساءل المرء كيف يختلف هذا المقطع عن آيات الملكوت في لوقا (7)؟. هل يمكن لمقطع واحـد أن يُفهم بأنه "قول موثوق بالتأكيد ليسوع"، في حين أنّ الآخر لا ينتمي إلى **المصدر** ولا إلى توما؟. إنّ اعتماد لوقا على إشعيا ليس أكبر في قصته عن المع، ببساطة لأنّ الجمهور يُخبر أنه [لوقا] يقـتطف مـن إشـعيا. حتى عندما يُستدعى موتيف القراءة العلنية لهذه القصة والإحالة الصريحة إلى الكـتاب العـبراني، فإنّ النص الذي يعطى ليسوع ليقرأه يعرض تنويعـًا مرددًا، يتناغم تمامـًا مع الاقتباس في لوقا (7):

> **روح السّيد يهوه علي، لأنّ يهوه مسحني لأبشر المساكين، أرسلني لأضمد جراح المنكسري القلوب، لأنادي للمسبيين بالعتق وللمأسورين بالحرية، لأعلن سنة يهوه المقبولة، ويوم انتقام لإلهنا (إشعيا 61: 1-2).**

إنّ الاختلافات بين هذين المقطعين في إنجيل لوقا وسفر إشعيا لا علاقة لها بالترجمة من العبرانية إلى الآرامـية أو الإغريقية. فهذا التغير ينتمي إلى تراث النصوص الثانوية، الذي يفسر من خلال الترديد والتنقيح. سواء أكانت الأقوال يقدمها متى أو لوقا، فإن الأسس للحكم على أحد أقوال العهد الجديد بأنـه (موثـوق) أكثر من الآخر هي أسس معدومة. سواء قدمت الإنجيل بقراءة لإشعيا في المع، [وهـو] عنصـر ثيمي في قصة تحقق نبوءة، أو قول ليسوع يعرّف آيات الملكوت، فإننا نتعامل مع تـرديدات مـروية لإشعيا. إننا تقدم قصة يسوع بوصفها أمثولة حية على ملكوت الرب [في] سفر إشعيا.

ربمـا يكـون أفضل أمثلتنا، الذي يبين استقلال لوقا عن تراث الأقوال الشفهية الافتراضي الذي يشترك به متى، يمكن إيجاده في النشيد المستخدم في قصته عن ولادة بطل (لوقا 1: 46-55، 76، 79). لقـد اعتُرف طويلاً بأنّ تطوير لوقا الإبداعي لثيمة الملكوت في قصته يُعزى إلى استعماله لنشيد حنة، أحـد أوضح الأمثلة على نشيد الإنسان البائس في الكتاب (صموئيل الأول 2: 1-10). إنّ الموتيفات الـتي تشـترك بـها قصة الولادة لسفر لوقا مع قصة متى ليست عناصر هامة، تعكس اتجاه قصته أو وظيفـتها. فالأناشـيد نفسها، وقصص الولادة، ومجمل إنجيل لوقا تتركز على الثيمات التي تُدخلها الأناشـيد. إنّ الأسـاس المشترك لإنجيلي لوقا ومتى لا يفسره على نحوٍ كافٍ استعمالها لأقوال مختلفة قريـبة منوعة متقاربة. ولا القاسم المشترك لهذين الإنجيلين العاكسين لأحداث وتعاليم حياة فرد، التي تصـل إلى الكـتاب عـن طريق التناقل الشفهي. بالأحرى، إنّ هذه العناصر المتقاسمة تفسرها جيدًا الثـيمات المتشابة للأناجيل التي توجد فيها. فالأناجيل والعالم الأدبي الذي تعكسه توسع تراثـًا من الخطاب والسجال اللاهوتيين. هذا أقدم بكثير وأكثر تجذرًا بكثير من الناحية الثقافية من أي شخصية بعينها أو إطار بعينه يمكن استعماله لأجل الشرح.

بعـيدًا عن طوبيات وقول آيات الملكوت، فإنّ تنويعات لوقا على نشيد الإنسان البائس لا تنسب عادةً إلى **المصدر**، مع أنا جميعـًا تتقاسم كلاً من الثيمات المركزية والأصول الأدبية مع أقوال مشابة في كـل مـن إنجيل متى وإنجيل مرقس. على نحو مماثل، فإنّ ترديدات متى لنشيد الإنسان البائس هي أيضـًا مستقلة عن **المصدر**، مع أنا تتقاسم كلاً من الأقوال والقصص مع لوقا ومرقس. إنّ **المصدر**، مـع إنجيل توما، أو من دونه، هو مُنشأ اصطناعي ومشكوك فيه، يعتمد كليـًا على تجاهل مدروس للمصـادر المكـتوبة المتوافرة. إنّ سرديات الأناجيل تبني على نحو واضح شخصيتي يوحنا ويسوع الخاصتين با من خلال ترديدات منوعة للأدب الكتابي والشرق أدنوي القديم الأبكر. قاسمها المشترك هو التراث التي تسعى على نحو واعٍ إلى تلخيصه. فالسؤال التبسيطي على نحو ميكانيكي عما إذا كان مـتى ولوقا قد استخدما كل منهما الآخر أم لا ليس مفيدًا جدًا في الإجابة على سؤال ما الذي يفعله كُـتّاب الأناجيل بالتراثات الأدبية والفكرية لفلسطين والشرق الأدنى التي يرثونا ويتقاسمونا. تقودنا الأسـئلة عـن أصـل ومعـنى التراثات المرددة في الأناجيل مباشرةً إلى النصوص والتراثات اليهوّية والسامرية. فهذه أقدم بكثير من أي شخصية تاريخية بعينها من الأناجيل.

إنّ سـيرورة إبـداع القصة السيروية معقدة. إذ من الصعب بوجه خاص أن نحدد ما إذا كنا في الحقـيقة نـتعامل مع قصة حياة إنسان بعينه وسيرة تشرح القيم التي نؤمن با بسببه. فقد نتعامل مع شخصية سردية تكون وظيفتها أن تشرح قيمـًا كونية أو أبدية. يعتمد الفرق بين الاثنين على قدرتنا على فصل الشخصية الحاملة للسردية عن رسالتها. إنّ النقد التاريخي للفقه الكتابي، المرتبط (بالبحث) عن يسوع التاريخي، قد فتن بإلحاحه على مثل هذا الفصل عن طريق معارضة مسيح الأناجيل بيسوع الـتاريخي، إلى هـذا الحـد، فإنّ أعضاء (حلقة بحث يسوع) قد خففوا هذا الانقسام بين نخبة من الموتيفات والقصص المفضلة المركزية لشخصية الأناجيل وأبرزوا شخصيتهم الضمنية بوصفها تاريخية. ومع ذلك، فإنم لم ينجحوا في الهروب من الانقسام بقدر ما عرضوا للشبهة شخصيتهم التاريخية.

2) الإيديولوجيا الملكية

2/ 1) أسطورة الملك الصالح

2/ 1/ 1) خلق شخصيات أمثولة

ينكب هذا الجزء من الكتاب على دراسة ثلاثة أدوار تُسند إلى الملك في الأدب القديم: دور الملك المثالي، الملك في الحرب بوصفه حاميًا ومخلّصًا لشعبه وأخيرًا أسطورة الإله المحتضر والمنبعث. أول هذه الأدوار، بوصفه المثل الأعلى الأخلاقي للفلسفة السياسيّة، في أغلب الأحيان يقدم شخصية الملك كمثال لأجل الإعجاب والاقتداء.

تؤطر القصة الكتابية شخصياتها وهم يتكلمون أو ينشدون. ما يقولونه يمكن أن يتضمن إما مثالاً واحدًا أو مجموعة كبيرة من الأقوال أو الأناشيد التقليديّة. يمكن تقديم السجالات إضافة إلى مجموعات الأنظمة العبادية، أو الشرائع أو مداولات الوحي من مختلف الأنواع. تؤمن القصة مع شخصيتها ودوره أو دورها المحدد للهوية سياقًا لأجل هذه التقديمات المعقدة. تُحوّل بعض الثيمات بإسنادها إلى شخص بدلاً من آخر في قصة. غالبًا ما تربط القصص والأقوال معًا لبناء سلاسل كبيرة من السرديات. في بعض الحالات، كما في قصص أبراهام [إبراهيم!] ويعقوب، يجري اختلاق حياة شخصية بطولية كحكاية مثال على شكل سيرة حياة، تبدأ باستدعاء الشخصية أو ولادتها وتنتهي بقصة موته [موتها] ودفنه [أو دفنها][1]. في حين أنّ شخصيتي داود في سفر المزامير ويسوع في الأناجيل هما من بين الشخصيات الأكثر تعقيدًا، فثمة شخصيات كثيرة في الكتاب تشكلت صفتها الأخلاقية عن طريق نشيد الإنسان البائس.

إنّ أصول أي قول أو نشيد بعينه من الصعب مماهاتها بأي شخصية بعينها أو سياق سردي بعينه. فالأشياء المنسوبة غالبًا ما تكون تافهة أو بدهية، كما في نسب الأمثال إلى سليمان (الأمثال 1: 1)، ورسائل الوحي إلى النبي إشعيا (إشعيا 19: 1أ) والأناشيد إلى موسى (الخروج 15: 1، 13-17؛ التثنية 31: 30) أو داود (صموئيل الثاني 22: 1؛ المزامير 51: 1)[2]. إنّ الشخصيات الأكثر مركزية للقصة الكتابية نادرًا ما تتكلم بذهن واحد، أكثر مما يمنح أبراهام [إبراهيم!] أو موسى أو داود حياة واحدة ليعيشها[3]. من الصعب على نحو متزايد أن نقبل افتراض أنّ التراث الشفهي في العصور القديمة ينقل

شخصـيته أو كـلام أي شخص تاريخي. في بعض الأحيان، تستعمل العبارات نفسها مع شخوص مختلفة. يمكن أن يكون ذلك تقنية فعّالة جدًا في إدخال نصين مستقلين إلى حدٍ كبير في مناقشة حول ثـيمات مشـتركة. على سبيل المثال، إن السؤال الذي يطرحه يهوه على قايين، المغتاظ من عرضه المـرفوض، «لماذا اغتظت؟» (التكوين 4: 6)، يكتسي أهمية إضافية عندما يُقرأ مع سؤال يهوه المشابه لغـيظ يونان ورغبته في الموت من ارتداد نينوى، «أأنت محق في غضبك؟» (يونان 4: 4)، أو ترديد السؤال والغضب والرغبة في الموت في أمثولة حية عندما يفقد يونان شجرته الظليلة [اليقطينة] (يونان 4: 9-11). في حـين تصلح قصتا قايين ويونان جيدًا للقراءة كأمثولتين عن الثيمات المتصلة، تكتسي الثيمات عمقـًا أكبر عندما تُستحضر نصوص أخرى. كيف تُسمع مثل هذه الرغبة في الموت عندما تكون الشخصية النبوية المعبرة عنها هي إيليا، الخائف على حياته لأن الأعداء يرغبون في قتله (الملوك الأول 19: 4)؟. كـيف يسمع القارىء يهوه، عندما يوجه التحدي المقوض لهذا الغضب والرغبة في الموت من الأصدقاء إلى أيوب على حافة الانتحار (أيوب 5: 2-7).

إنّ تـأطير واختيار المتكلم الذي تسند إليه الأقوال والأناشيد ليسا منمطين مقولبين دائمـًا. ففي كـثير مـن الأحـيان يعكسان استراتيجيّة الجامع في سياقها الكتابي الحالي. علاوة على ذلك، فإنّ الـترديدات المنمطة المقولبة يمكن أن تختلف اختلافـًا كبيرًا في حجم العنصر المعاد استعماله. إذ يقدم سفر التكوين قائمة اثني عشرية بالأمم لأنسابية كنعان (التكوين 10: 15-18). مع ذلك، عندما يعاد استخدام القائمة أو تلخيصها في حرب يهوه المقدسة ضد أمم كنعان، يجري عرض قائمة سداسية أو سباعيّة متغيرة إلى حدٍ كبير كخلاصة (الخروج 23: 23). في تنويعات أكثر على ثيمة الحرب المقدسة، تعـرض طبعات جديدة من هذه القائمة، تنطلق أحيانـًا بشكل ملحوظ من الأنسابية في حين تحافظ على رمزها المشترك للأجنبي المرحل الذي جرى اختياره للهلاك (التثنية 7: 1؛ عزرا 9: 1؛ أيضـًا 2: 3) خـرافة الإله المحتضر والمبعوث حيـًا). قد تكون الترديدات نسخة حرفية أو شبه حرفية (التكوين 1: 27، 5: 1ب-2) وقد تتضمن طيفـًا واسعـًا من الموتيف والثيمة (المزامير 1: 3؛ إرميا 17: 8). يمكن إعـادة كـتابة المشـاهد المشـهورة في سياقات جديدة أو مع شخوص جديدة. إنّ هاجر الحامل والمضطهَدة تهرب ليزورها الرب في الصحراء (التكوين 16)، لتطرد بعيدًا مرة ثانية مع ولدها البالغ من قـبل سـارة التي «لاتزال» غيورة (التكوين 21). على نحوٍ مماثل، يقدم أبراهام [إبراهيم!] وإسحق زوجتيهما على أنهما شقيقتيهما حينما يزوران ملكـًا أجنبيـًا، فرعون مصر أو أبيمالك ملك جرار (الـتكوين 12: 10-20، الـتكوين 20، 26: 1-11)[4]. هذا الترديد للموتيف والحبكة والثيمة، نثرًا وشعرًا، يتسم غالبـًا بظل جوهري وخطاب ضمني بين الشكلين المختلفين. فالمزمور (8)، على سبيل المـثال، بوسـعه أن ينشـد، «من هو الإنسان حتى تتذكره؟»، موسعـًا السؤال على نحو بلاغي بالتساؤل التقي عند الخلق (المزامير 8: 5-6). ومع ذلك، يطرح أيوب السؤال نفسه على الرب الذي

لا يدعـه وشأنه ويحول السؤال إلى مناحة (أيوب 7: 17-19)!، في حين أن طيف المعنى الجديد الذي تسـاهم به السياقات والشخصيات المختلفة يكون واسعـًا، فإنّ الحرية في هذا المزج المستمر للتراث هي إلى حد أن عبارة مماثلة، عندما تُجمع [تعنقد] مع شذرات أخرى من الكلام تقليدية ونمطية على نحـوٍ مشـابه، يمكن أن تؤدي وظائف متناقضة. إنّ كون العنصر الثيمي المردد يحتفظ غالبـًا بأهميته المعـرّفة برغم سياقه إنما يوحي بأننا نتعامل مع خطاب كتابي-حوار ضمني بين المؤلفين. هذا الخطاب يشـجع على تطوير مجموعات من العناصر التي تحمل، مثل نشيد الإنسان البائس، دلالة تتجاوز أي شخصـية أو قصة بعينها تظهر فيها المجموعة. إنّ المعاني الضمنّية لهذه التقنيات يمكن أن تكون أكثر وضوحـًا بالاستعانة بثلاثة أمثلة.

2/ 1/ 1/ 1) تحول داود

يصـف المقطع الأخير من نشيد ينشده داود في كلٍ من سفر المزامير وفي خاتمة السردية المتسلسلة لمحاكماته سلامـًا يوتوبيـًا:

> **أنقذتني من مخاصمات الشعب، وجعلتني سيدًا للأمم حتى صار شعب لم أكن أعرفه عبدًا يخدمني. يقبل الغرباء نحوي متذللين، وحالما يسمعون أمري يلبونه. الغرباء يخورون، يخرجون من حصونهم مرتعدين. حي هو يهوه، ومبارك صخرتي، ومتعالٍ إله خلاصي. الإله المنتقم لي، الذي يخضع الشعوب لسلطاني. منقذي من أعدائي، رافعي على المتمردين ومن رجال الطغيان يخلصني. لذلك أسبحك يا رب بين الأمم وأرنم لاسمك (صموئيل الثاني 22: 44-50؛ المزامير 18: 44-50).**

هـذا المقطـع هو الأكثر إدهاشـًا عندما يتباين تباينـًا حادًا مع خطابة الحرب المقدسة المهلكة للأبيات السابقة (صموئيل الثاني 22: 38-43). لقد لوحق أعداء داود بلا هوادة وسُحقوا بلا رحمة. إنهـم عاجـزون عـن النهوض، فيستنجدون بيهوه، لكنه لا يجيب. إنهم لا يستحقون الإجابة، إذ يُحسـبون أدنى مـن غـبار الأشرار الذي تذروه الرياح عند عتبة البيت (المزامير 1). إنهم يُشبهون بالـنفايات في الشـارع. يتخلى الانتقال المباشر إلى المقطع النهائي من النشيد المستشهد به هنا عن الثنائوية الطائفية للتقوى في المزمور (1) ويتخذ ثيمة أكثر كونية، من المزمور (2). إنّ ملوك العالم، في [حالـة] الضـجيج ضد يهوه ومسيحه (المزامير: 1-2) يخاطبون بنصيحة المسيح الحكيمة بأن يعبدوا يهـوه بخشـية (المزامير 2: 10-11). يقبل أعداء داود، المهزومون والمحطمون تمامـًا، نصيحة مسيح المزمور (2)! يزحفون إلى خارج أوكارهم ويعلنون ولاءهم، «يحيا يهوه» (صموئيل الثاني 22: 47). إنّ القارئ، وقد صدمته المعاني الضمنية اللاّهوتّية لنداء العدو المهزوم غير المستجاب إلى يهوه طلبـًا للـنجدة في المقطـع السابق، يجد الأساس للتحول الخطابي للنشيد في الأبيات الختامّية. فداود لم يعد مهددًا. لقد أصبح الحاكم المنتصر للأمم والأجانب. لم يعودوا يضجون، لم يعودوا أعداءه، ولم يعودوا يُطـاردون ويُقتلون. إنهم الآن يعبدونه، ممتثلين لحكمه بتذلل كل تابع جيد. يُحول الارتجاف المفعم

بالذعـر لاستسـلامهم إلى الارتعاش الصوفي ل«الخوف من الرب» في سفر المزامير، بداية الحكمة. فيجري تقديم مشهد ملحوظ من التحول من الموت إلى الانبعاث. يُصالح الأعداء ويصبح الغرباء رعايا موالين في ملكوت الرب.

إنّ ثيمة انبعاث الأمم المهزومة الخاضعة لداود، التي تختم قصة داود، هي أقل تأثرًا باتجاه الحبكة ما يمكن أن يدفعنا إلى توقعه وضعُها في نهاية حياة الملك. عندما ينشد داود نشيده، ينتهي ضجيج الأمم. يعلـن نشـيده سـلامـًا. إنه «النشيد في اليوم الذي أنقذه فيه يهوه من كل أعدائه ومن شاول» (صـموئيل الثاني 22: 1). كما انطلق قبلئذٍ في الوعود لأبراهام [إبراهيم!] (التكوين 22: 17-18)، ستخضع أمم العالم لهذه اليوتوبيا لأورشليم داود. يحول نشيد داود أورشليم من مدينة الملك العجوز الخائـب والملعـون والعنين [أي: العاجز جنسيـًا] لسردية سفر صموئيل الثاني بتفسيرها بوصفها صـهيون إشعيا. إنّ الراعي الشاب، الممسوح ليحل محل شاول الخائب والذي يكبر ليصبح مكافئـًا لكـل مـن شاول وإخفاقه، لم يصبح أقل من الشخصية المسيحانية لسفر المزامير: ابن الرب، محارب يهـوه المخـتار، ملك يحكم على الغرباء والأجانب في ملكوت يهوه (المزامير 2). هذه الخاتمة الهامة لقصة حياة داود في كولاج [إلصاق] للنشيد والقصة تحول العناصر الثيمية الطاغية لقصة فشل داود. إنها تحول الضجيج إلى امتثال، والأجانب إلى أتباع، والأعداء إلى خدم والموت إلى حياة.

2/ 1/ 1/ 2) أعظم أبناء قِدِم

يقـدم التحول الجذري لحياة داود شبيهـًا تامـًا للمخطط الموجز لحياة أيوب في الكتاب، الذي يقـدم هذه الشخصية الفلسفية العظيمة، الذي يتصارع مع الرب على الاستقامة، كشخصية أمثولة، يعكس قصة معاناة وصراع إسرءيل الخاصة (انظر التكوين 32: 23-33؛ إشعيا 49: 1-6). في مشهد يردد صدى إسرءيل في المنفى، يتطلع أيوب بحنين إلى الحياة التي عاشها عندما كان الرب معه (أيوب 29). في هذا المخطط (السيروي) المكون من خمس وعشرين آية، يمارس أيوب عددًا من الأدوار التي تسـمه بأنه الخادم [العبد] المثالي للملكوت. بتقديم هذه الشخصية، فإنّ العناصر التي تنتمي إلى نشيد الإنسان البائس هي التي تسود. يُعامل أيوب، الأجنبي، كما يقتضي اسمه الإيحائي. إذ ينبذ الرب أيوب (العـدو) وكذلك ينبذه أصدقاؤه وأسرته. ومع ذلك، فهو نموذج الاستقامة (حزقيال 14: 14، 20)، الـذي يعـتني بالغريب والأرملة واليتيم. هذه الأدوار، التي تظهر شخصية أيوب كشخص، تشكل مجموعة العناصر الثيمية المنتمية إلى الإيديولوجيا الملكية. إنها تستخدم على نحو نموذجي لتقديم شخصية الملك الصالح. فكل عنصر على حدة يكون معكوسـًا في حيوات طيف واسع من الأبطال الكتابيين.

إنّ القصة التي تُنشد فيها الأناشيد العظيمة لأيوب مع جوّ المحاكمة والسجال هي قصة الرهان بين يهوه والشيطان (المدعي/المشتكي). يسأل مراهنهما ما إذا كان أيوب هو حقـًا العبد المخلص للرب

أو مـا إذا كان مخلصـًا [له] لأنه أمده بالحياة الجيدة. يركز الرهان، بكل بساطته، على طهارة قلب أيوب. فمحاكمة أيوب هي شرح لخلاصة تعاليم التوراة أن تحبوا الرب «من كل قلوبكم ونفوسكم وقوتكم» (التثنية 6: 5؛ انظر التثنية 10: 12؛ يشوع 22: 5؛ ميخا 6: 8؛ متى 22: 37). إنّ الشيطان، الذي يؤدي دور المشتكي، يرسم مخططـًا لحياة أيوب من شأنه أن يختبر قلبه الصادق. أن يرفع كل دعـم الرب عن أيوب. هل سيبارك الرب أم سيلعنه؟. يوافق يهوه على المخطط، بشرط واحد: ألا تُمس حياة أيوب (النّفَس الإلهي لله في أيوب). تبدأ السجالات بجلوس أيوب في الرماد، وهو يكشط قروحه النازة بكسرة فخار (أيوب 2: 8). إنّ رهافة اللعب على كلمة «بركة» هي التي ستسم الرهان بأنه رابح أو خاسر. ففي حين أنّ الكلمة تعني على نحو عادي (البركة)، فإنّ الشيطان وزوجة أيوب يستعملان تعبيرًا ملطفـًا يمكن أن يحولها إلى لعنة (أيوب 1: 11؛ 2: 5، 9؛ إشعيا 8: 21؛ الخروج 22: 27؛ القضاة 9: 27). أما الفارق فيكمن تحديدًا في قلب المتكلم.

في الإصـحاح (29)، تكـون الأيام السعيدة لبركة يهوه قد ولت منذ زمن طويل. يتباين النشيد النوستالجي [الحنيني] تباينـًا صارخـًا مع الوضع الراهن لأيوب. إنه يتغنى بزمن، ماضٍ غابر، عندما كان الرب «يرعاه» وكان «حافظه» (أيوب 29: 2)، وهو دور قِبله يهوه في قصة قايين، سلف أيوب في أرض قدم (انظر التكوين 4: 16؛ أيوب 1: 3). يتغنى أيوب بحياته «في الأيام الغابرة، في الأيام التي حفظني فيها الرب. حين كان مصباحه يضيء فوق رأسي، فأسلك عبر الظلمة في نوره» (أيوب 29: 2-3). إنـه يصـف نفسه بأنه كان «مثل ملك» (أيوب 29: 25). إن المشهد المستحضر هو مشهد الملك الجالس بين جنوده وهو يعزيهم في خسائرهم. فالتشديد ليس على مـ لة المحارب بل على الحنو الملكـي الذي يظهره لجنوده. تشترك الشخصية بعناصر كثيرة مع الشكل التقليدي من «شهادة الملك الصالح» في النقوش الملكية الشرق أدنوية القديمة. إن الأنماط المشتركة هي صارخة للغاية حيث يجب عـلى المرء أن يسأل عما إذا كان رهان الشيطان يستحضر على نحو مباشر سلامة هذه الشخصية؛ بقعة ضوء تلقى على طهارة القلب أساس الحكمة القديمة. يقدم هذا المخطط السيروي الصغير أمثولة الملكـوت المثالي. ففي حواره مع يهوه، يتكلم الشيطان عن كونه قد «طفت العالم وتجولت فيه جيئةً وذهابـًـا» (أيـوب 1: 7، 2: 2). تردد لغة بحثه صدى أمر قضى بإرسال إرميا للبحث في شوارع أورشليم ليجد رجلاً مثل أيوب بالضبط، «يجري العدل وينشد الحق» (إرميا 5: 1).

بالإشـارة إلى مهمة الشيطان، يتكلم يهوه عن أيوب في الدور الذي يقدم فيه العالمُ القديمُ الملكَ: هـل رأيت عبدي؟، تُقاس استقامة الملك في دوره كعبد مخلص للإله بالتزامه بالعدل، بخوفه من الرب وابتـعاده عن الشر (أيوب 2: 3)[5]. في سعي أيوب بلا هوادة لجلب الرب إلى المحاكمة، مع ذلك، يكون واحدًا من الأمراء في ضجيج المزمور (2). يُفرض الدور عليه بمحاكمة استقامته فيؤدي وظيفة تكمـية. مـثل داود الشاب الذي يصطاده الملك شاول (صموئيل الأول 26: 19)، طُرد أيوب من

خدمة يهوه من قبل "خصمه". تكون استقامته مصونة في أثناء هذا الضجيج عندما يصغي إلى مشورة مسيح سفر المزامير. فقبلة أيوب طاهرة إلى الأبد وخوفه من الرب لا يهزه شيء (المزامير 2: 11-12). مـع أنّ الحـبكة تفترض امتحان استقامة أيوب، فإنّ السجالات مع أصدقائه الثلاثة نادرًا ما تلامس القضية. إنما بالأحرى تقدم مناسبة لأجل معاناته وتكسب الجمهور إلى جانبه. إنّ ثيمة إخلاص أيوب والرهان ذاته يحسمان قبل أن تبدأ السجالات.

مـع أنّ طموحـات السِـفر [سـفر أيوب] كبيرة، فإن السؤال عما إذا كان [أيوب] «سيُلعن ويمـوت»، كما توحي زوجته على نحو معقول (أيوب 2: 10) وكما تنبأ الشيطان (أيوب 2: 5ب) ليس منفصلاً عن بديله: إنه سيبارك الرب ويحيا. فالسؤال عما إذا كان سيبارك الرب أم سيلعنه، هو السـؤال الوحيد الذي تتم الإجابة عليه بالالتباس ذي الوجه اليانوسي لإعراب كلمة **بركة**. إذ تغلب المعاني الإضافية للحساب [الدينونة]. إنّ جواب أيوب على هيجان زوجته محمل بالتراث. مثل حواء في قصـة الجنة، حيث تتوق إلى معرفة الخير والشر، فإنّ زوجة أيوب ستجعل زوجها يعرف كلاً من اللعـنة والـبركة. مثل سلفه قايين، مع الإثم الذي يربض عند بابه، يُغرى أيوب بالانقلاب ضد الخير (الـتكوين 4: 7). يعيد جواب أيوب تمييز الخير والشر، والبركة واللعنة، إلى الرب، الذي يعود هذا الحكم إليه وحده. بالنسبة لأيوب، فإنّ دور الجنس البشري هو أن يقبل كل ما تقدمه **الـبركة** الإلهية. «أنقبل الخير من عند الرب والشر لا نقبل؟» (أيوب 2: 10).

يعطـي دور أيـوب كأجـنبي فرصة للبلاغة المحملة باللغة العربيّة، التي تتباين على نحو متألق مع العبرانية الكلاسيكية ذات الأسلوب الواضح. إنه يمد جمهوره اليهودي بخلاصة، خالقة للهوية، للتوراة بوصـفها حب الغريب (اللاويين 19: 10، 18، 34؛ التثنية 10: 18-19). يشغل أيوب دور الأجنبي الذي يصلي سليمان لأجله: الذي يأتي من بلد بعيد، نموذج التقوى في كل ما يفعل (الملوك الأول 8: 41-43). مـثل الشيطان، فإنّ "خصمه"، الاسم الإيحائي لأيوب (العدو، واحد هجم) يحدد دوره في القصة. يجري تقديمه كملك أجنبي، العدو الذي يقتضيه اسمه ضمنـًا. كعدو أجنبي، يتقاسم الدور مع ملـك نينوى في قصة النبي يونان؛ يستجيب أيوب **لبركة** يهوه بمحاكاة هذا الملك الذي لعنت مدينته. يـنهض أيوب، يخلع رداءه، يحلق رأسه، يسقط على الأرض ويجلس في الرماد (أيوب 1: 20، 2: 8). «قـام ملك نينوى عن عرشه، وخلع عنه حلته، وارتدى المِسح وجلس على الرماد» (يونان 3: 6). فـأيوب هو «أعظم أبناء قدم [المشرق] قاطبة» (أيوب 1: 3). هذا لا يربط قصته بقصة قايين، التي تجعـل يهـوه يلعب دور السامري الطيب بوصفه "حافظ" قايين فحسب، بل يُكسى أيوب أيضـًا بإخلاص ينافس إخلاص نينوى بكل الجلال والعداء لإسرءيل. إنه ملك قِدِم البابلي (التكوين 11: 2). إن السـجالات الطويلة بين أبناء قِدِم [في] القصة هي أجنبية: في اللغة، ذات ظلال المعاني العربية؛ في الـ ـاز، بصـور الصحراء الغنية وفي نقدها القاسي للتقوى اليهودية المقولبة المنمطة. كل ذلك يدعم

موتيف الاغتراب الطاغي. فليس أيوب فقط، بل سفره أيضًا هو الغريب بين أسفار الكتاب العبراني وهو، في الوقت نفسه، عدو يضج ضد التراث (اللاويين 19: 34؛ المزامير 2: 1).

بتطوير دور أيوب بوصفه العبد الوفي الذي يكون يهوه غير وفي له، تعرض القصة أيضًا صدى معاكسًا لمعاملة داود لأوريا (انظر صموئيل الثاني 12: 8-10، 22: 51). إنّ التقييد الوحيد للرب على سلطة الشيطان على أيوب يسمح لأيوب أن يكون الصوت المحتج لأوريا الميت ضد داود. فمعاملة يهوه أيوبًا كعدو توازي ذنب شاول ضد داود، عبده الوفي (صموئيل الأول 26: 21)، وقد تكمن أيضًا وراء دور المسيح في المزمور (89)، حيث يكون ابن داود الذي، مثل أيوب، يستجدي الخلاص من غضب يهوه، صرخة غير مستجابة من عبد وفي تخلى عنه الرب (المزامير 89: 39-52). هذه التوازيات في الأدوار القصصية لتراث داود تلقى الدعم في عودة أيوب النوستالجية إلى الماضي. إذ يمكن أن نلمح صدىً صغيرًا للزيت السحري الذي من خلاله يصبح المسيح (الممسوح) [بالزيت] في الصورة الرعوية التي يرسمها أيوب: «حين كنت أغسل خطواتي باللبن، والصخر يفيض لي أنهارًا من الزيت» (أيوب 29: 6). تسمح الروابط اللغوية للقدمين بالخطوة بربط وصف أيوب بالأب آشر. فنظرًا لأن ابنه هو الابن المدلل بين أخوته، تغطس قدماه بالزيت (التثنية 33: 24). إنهما يجدان نظيرهما في خطوة أيوب المغسولة باللبن (أيوب 29: 6أ) ويعيدان إلى الذهن المهابة الموازية لـ(الصخر) الذي يفيض لأيوب «أنهارًا من زيت الزيتون» (أيوب 29: 6ب). هذا البيت يبز حتى يشورون المحتضن إسرءيل في نشيد يحن أيضًا إلى الأزمنة السابقة. فالصوان المنتج للزيت من أرض يشورون السابقة يشبه بالإله الوفي، صخرة خلاص إسرءيل (التثنية 32: 1-14). تستعمل الأعجوبة السحرية لأيوب وزيت البركة في سفر التثنية أيضًا في قصة إبريق الزيت السحري لإيليا. تستثار الآمال من صخرة شبيهة بموسى، تتدفق أنهارًا من الزيت (انظر أيوب 29: 6ب؛ التثنية 32: 13؛ الملوك الأول 17: 16). تمسح دروب أيوب [بالزيت]. القضية ليست محصورة بالخطابة الذكية. فالتمثيلية الغنائية لقدمي أيوب المغسولين باللبن، التي توازيها الخصوبة المباركة للصخرة المنتجة زيتًا، تعكس منظومة رموز أكثر تعقيدًا سوف يجري تفحصها بشكل أكثر تمحيصًا في الفصول التالية فالسياق الصحراوي لامتحان إسرءيل (التثنية 32: 10-14) والجفاف المسبب للمجاعة في قصة إيليا يدعمان فهم محاكمات أيوب، ملك الصحراء الذي أصبح مكابدًا بريئًا. إنه تنويع على قصة إسرءيل الخاصّة. يتذكر أيوب التكريم الذي قُدم له ذات مرة عند بوابة المدينة:

> **حين كنت أخرج إلى بوابة المدينة، وأحتل في الساحة مجلسي، فيراني الشبان ويتوارون، ويقف الشيوخ احترامًا لي. يمتنع العظماء عن الكلام ويضعون أيديهم على أفواههم. يتلاشى صوت النبلاء، وتلتصق ألسنتهم بأحناكهم (أيوب 29: 7-11).**

كـان الشبان والشيوخ يفسحون المكان، الأمراء والحكام يصمتون، وكان أيوب يتكلم في دوره كقاضٍ عند بوابة المدينة. عندما يضع كبار مدينته أيديهم على أفواههم احترامـًا لملكهم (أيوب 29: 9)، فإنّ تواضعهم يمنح أيوب الاعتراف والاحترام اللذين سوف يقدمهما أيوب نفسه، الذي تواضع في النهاية، إلى يهوه في خاتمة القصة. إنه لذو سخرية مقيتة أنّ أيوب، و«قد تكلم مرة» [كذا!]، يضع يـده بتواضع على فمه احترامـًا لسّيده الإلهي (أيوب 40: 1-5). إنّ دور الملك هو أن يكون إلهـًا لشعبه، كما كان موسى لهارون (الخروج 4: 16) وملك المزمورين (2 و110) لكل أمراء العالم. وحتى مثـلما كان سليمان، الذي كانت حكمته أعظم من أبناء ِقِدم، يحمل دور فيلسوف سفر أيوب أمام شـعبه عـند البوابة أصداء الحكمة الإلهية (الملوك الأول 3: 28؛ 4: 29-34). تقف الصورة الرعوية لأيـوب بصفته ملكـًا فيلسوفـًا وقاضيـًا لشعبه كنقيض لإشعيا وجيله في إسرءيل. شعب أيوب يـرى ويسمع بفهم، في حين كان لإسرءيل إشعيا أذنان مثقلتان وعينان مغمضتان من قبل نبي يهوه (أيـوب 29: 11؛ إشـعيا 6: 9-10). إنّ شدّة هذا التباين بين إسرءيل إشعيا ودور أيوب كسليمان أجـنبي هـو تباين كبير إلى حد أنّ على المرء أن يسأل ما إذا كان أيوب الغريب هو الذي يشير إليه سليمان سفر الجامعة بحسد:

> **رأيت شرًا تحت الشمس خيم بثقله على الناس: إنسان رزقه الرب غنى وممتلكات وكرامة. فلم تفتقر نفسي إلى شيء رغبت فيه. ولكن الرب لم ينعم عليه بالقدرة على التمتع بها، وإنما تكون من حظ الغريب. هذا باطل، وداء خبيث (الجامعة 6: 1-2).**

عندما يطلق أمراء أيوب المتنورون أخيرًا العنان لاحترامهم المقموع، يسمونه «مباركـًا» (أيوب 29: 10-11)، مثلما تسمي إليصابت مريم (لوقا 1: 42). ترد مريم على هذه التحية بإنشاد نشيد حنة، الـذي يمجّـد إعكاسـات المصير التي تميز البشارة إلى البائسين وتدشن الملكوت (لوقا 1: 46-56؛ صـموئيل الأول 2: 1-10). كذلـك أيضـًا يرد أيوب على أمرائه بنسخة ثُمانية مشابهة من نشيد الإنسان البائس:

> **أنقذت البائس المستغيث، وأجرتُ اليتيم طالب العون، فحلت عليّ بركة المشرف على الموت، وجعلت قلب الأرملة يتهلل فرحـًا . . كنت عيونـًا للأعمى، وأقدامـًا للأعرج، وكنت أبـًا للمسكين، أتقصّى دعوى من لم أعرفه (أيوب 29: 12-13، 15-16).**

إنّ الملـك الصـالح، الذي يدشن ملكوت **سلام** يهوه، يعلن بشارته: «يوم الفرح» بنهاية الحرب (انظـر العدد 10: 9-10؛ إشعيا 40: 9). لقد كُسب انتصار أيوب في «يوم الحاجة» لليائسين. لقد حمـى الـبائس، واليتيم، الكسيح والأرملة، الأعمى والأعرج، واليائس والغريب. عندما تختم هذه القائمـة الثمانية بالغريب، فإنها تعيد إلى الأذهان المقطع الختامي من نشيد سلام داود، عندما خلّصه يهوه من كل أعدائه:

أسبحك يا رب بين **الأمم وأرنم لاسمك يا من منح الانتصارات العظيمة لملكه وأظهر الحب المخلص لمسيحه، لداود ونسله** إلى **الأبد (صموئيل الثاني 22: 49-50).**

هذا الانتقال من الحرب إلى السلم الذي يحول داود إلى ملك كوني، حتى على الأجانب الذين لا يعـرفونه، ضروري في إعطاء قصة داود صفتها الكونية (صموئيل الثاني 22: 44-46). تستعمل قصة أيـوب خطابـة الحرب المقدسة هذه، مع ذلك، مع ثيمات العدل الاجتماعي. في رعايته للبائسين، يعكـس صورة أمير السلام الظافر المثالي. في مركز قائمة أيوب الثمانية بالمضطهدين الذين كان لهم مخلّصـًا، يحكّـم مركز القصة بلغة الدينونة، يكمن وصف الذات: «ارتديت البر فكساني، وكجبة وعمامـة كـان عـدلي» (أيوب 29: 14). فأن يكون مكسوًا بالبر هو المثل الأعلى للكاهن في سفر المـزامير. إنه يجلب البهجة إلى الأتقياء (المزامير 132: 9). ثمة شكل منوع مختلف يستشهد به سليمان في الصلاة: ليرتدِ، يا يهوه الإله، كهنتك ثوب خلاصك، وليبتهج أتقياؤك [قديسوك] بالخير (الأخبار الثاني 6: 41-42).

إنّ دور أيوب هو أيضـًا كوني وميثولوجي. بينما يكون أيوب عند البوابة مرتديـًا مثل سليمان في الصلاة، مسببـًا ابتهاج الأتقياء، يكون أيضـًا الملك الفاتح في الحرب المقدّسة (أيوب 29: 17). هذه الخاتمة العنيفة لقائمتنا الثمانية للتقوى الملكية تسم الـلغز بجوهرها القيامي. إنها تعطي المعنى المتعالي لأفعـال أيـوب الحميدة: «كسرت أنياب الشر، خلصت فريسته من بين أسنانه». إنّ لأيوب دورًا مسيحانيـًا، أسطوريـًا. بالتغلب على الشر، يخلق ملكوت السلام الذي تسود فيه العناية بالبائسين والأرامـل والغـرباء. هذا البيت الهام يعيد إلى الأذهان طبعة شرق أدنوية قديمة من أسطورة القديس جـورج والتنين، مرددة، كما سنرى، صدى هزيمة مردوك لتيامات في قصة الخلق البابلية. يستخدم سـفر المزامير مجازًا مماثلاً. هناك، يُدعى يهوه لينهض ويضرب أعداء داود على الخد، فيكسر أسنان الأشـرار (المزامير 3: 8). في نشيد آخر، تُدمج الأنياب الثعبانية للأشرار مع الفكين الحرفيين لأسد: «هشم أسنانهم في أفواههم، يا الرب، حطّم أنياب الأشبال» (المزامير 58: 7)، ما يجبر الوحوش على أن تتقيأ فريستها.

يعـيد الـلغز قولبة أسطورة انتصار إله الشمس على تنين أبوفيس، المصرية القديمة. رغم أنّ اقتلاع أنـياب الشـرير قد تكون [توراتية]، فإن موتيف انتزاع الفريسة إضافة كتابية من بين أسنان التنين تحديدًا يمكن إرجاعه إلى حكاية قهر شيث تنينَ الغرب. إنّ تنين أفيس هو ممثل خرافي لأعداء فرعون. كمـا في تنقـيح **الكتاب** للأسطورة، يُربط التغلب المصري على الشر ربطـًا وثيقـًا بنشيد البائس ويُقدم ببلاغة تربوية: شعارات تشجع على رعاية وحماية المضطهَدين[6]. يُصور الشرير على نحو منمط كتـنين يهـاجم بارجة الشمس ويهدد بمنع الشمس من بدء نهار جديد. ربما أعاد هذا إلى الأذهان موتـيفي الحياة والولادة من جديد في سفر أيوب (29). ثمة نصان مشهوران يدعمان هذه الفرضية.

«ترنـيمة إلى آمـون-رع»[7] تـبنى مباشرة على أسطورة سيث-أبوفيس. إنّ عين أمون-رع تزم المتمردين بإرسال رمح لطعن التنين الشرير ول«جعل العفريت يتقيأ ما ابتلعه» (line iv.1) يقود التغلب على التنين فورًا إلى نشيد مديح وبتنويع مصري لنشيد الإنسان البائس:

من يمد ذراعيه إليه فهو يحبه، بينما يحرق عدوه بالربب. إنّ عينيه هي التي تزم المتمرد وتطلق رمحها إليه وهو يرضع الراهبة وتجعل العفريت يتقيأ ما ابتلعه. مرحى لك، يا رع، يا رب الحق، الذي مقامك محجوب، يا رب الآلهة، . . الذي تسمع صلاة من في الأسر رؤوف القلب في وجه من يتضرع إليه، يُخلّص الخائفين من هلع القلب، تنصف الضعفاء والمظلومين . . عندما يأتي يحيا البشر. [هو] من يمنح النظر لكل عين يمكن أن تُصنع في نون، التي خلقت فتنتُها النور. الذي تبتهج الآلهة بجماله؛ تنتعش قلوبهم عندما يرونه (no. 8; Papyrus Bulaq 17, stanza 4).

تُـردد الثيمة في مقطع لاحق، يبتهج فيه طاقم بارجة الشمس عندما تتابع الشمس مسارها دون إعاقة:

يفرح الطاقم عندما يشاهدون هزيمة المتمرد، عندما تمس السكين جسده. التهمته النار، روحه أكثر احتراقـًا من جسده. التنين: تُشل قدرته على الحركة؛ الآلهة في فرح؛ طاقم رع في حالة من الرضا. مدينة الشمس [هليوبوليس] في فرح؛ لأنّ أعداء آتوم مهزومون (stanza ix-x)[8].

إنّ إعـادة اسـتعمال هذه الثيمات في (رقيم مرنفتاح)، الذي تطغى عليه مجازات نشيد الإنسان الـبائس، تربط أسطورة هزيمة التنين بالنصر على كل أعداء فرعون، التي يردد صداها في نشيد داود (صـموئيل الثاني 22: 1). علاوة على ذلك، إنا تعتمد على العنصر الثيمي المحدد لشرير سفر أيوب، الـذي يُجـبر عـلى التخلي عن فريسته من بين أسنانه. إنا تضع ذاك الموتيف في منطق جزاء مماثل وتقارن الوحش بالتمساح:

قال فُتاح عن عدو رابو: اجمعوا كل جرائمه وصبوها على رأسه. سلّموه إلى مرنفتاح-حوتب-هيف-مآت، لكي يجعله يتقيأ ما ابتلعه مثل تمساح[9].

إنّ انتصـار أيـوب العنيف على التنين، الذي تحقق من خلال حنوه المضاعف ثماني مرات على البائسين والمضطهدين، إنما يعرض لقارئه قبسة مبكرة عن اللوياثان، حيوان يهوه المدلل، الذي يُوصف فـيما بعـد بأنه تمساح ينفث نارًا ينشر الرعب حتى بين الآلهة (أيوب 40: 25-41: 36). إنّ وصفه اللوياثـان بأنـه «ملكٌ على كل أولاد التكبر»، يضع هذا التمساح العظيم في دور النقيض لأيوب، [النقيض] الذي يبين تضاد نشيد الإنسان البائس، العنيد، بين تكبر الشرير وتواضع المخلّص. فالتواضع يقهر التكبر؛ [ويقهر] حتى الرعب ذاته.

ينسحب القول «ستمتد أصولي إلى المياه. والطل يبيت على أغصاني» (أيوب 29: 19) على البيت السـابق الذي يتكلم فيه أيوب عن آماله بحياة آمنة، مديدة. فيقدم هذا صورة لأب كشجرة بارة في

يوم الحساب (المزامير 1: 3؛ إرميا 17: 6-8؛ أيوب 14: 7-9). فهو ليس فقط يمثل الأتقياء في عنايته بالبائسـين، إنـه الرجل البار الذي يحقق الحياة الخالدة. على نحوٍ مماثل، فإن توقع أيوب أن "قوسه" سـيكون جديـدًا على الدوام في يده هو كناية (قضيبية) عن رجولة وفحولة الملك، الذي يمتلك في الترانـيم المصـرية وسفر المزامير تحملاً أبديـًا (أيوب 29: 20). إنّ شخصية أيوب وفحولته يمكن مقارنـتهما بإيشابود وعار شاول (صموئيل الثاني 1: 19-27) من عجز [عِنة] داود النهائي (الملوك الأول 1: 1-4).

يختم أيوب تأملاته حول حياته السابقة بالعودة إلى مجازه الافتتاحي لكي يعرّف شخصيته بأنا كما قايين، قد تحولت عن طريق الاستقامة. فكما حرسه الرب ذات مرة، كذلك كان هو الحارس لشعبه، الـراعي الصـالح للمزمور (23)، الذي يختار لهم طريقهم (أيوب 29: 25؛ انظر 29: 2). مرة أخرى تصـبح قصـة أيوب أمثولة. على نحو مماثل، يقدم المزمور (78) نفسه بوضوح كأمثولة تجسد قصة إسرءيل. من خلال هذه القصة، يمكن للقارئ، مثل قارئ سفر إشعيا، أن يتعلم من القصة المحكية. إنّ قائمـة إعكاسات القدر في سفر أيوب (29) تصفه بالملك الصالح وتوجه قصته نحو **الاقتداء/المحاكاة** هـذه الاسـتراتيجية الأدبـية يجري تمثلها جيدًا. مثل المزمور (78)، تعكس قصة أيوب رحلة الجنس البشـري. عـندما ينام يهوه في سفر المزامير (المزامير 78: 65)، أو يرتاح في يوم السبت بعد الخلق (الـتكوين 2: 2-3)، أو، كمـا في حالة أيوب، يكف عن حراسته (أيوب 29: 2)، يخفق الإنسان القايـيني. إنّ اختـبار أيوب، الذي يضعه يهوه والشيطان لأجل ملكٍ قِدِم، هو الدور الذي اختير له (المزامير 78: 70). إنه الملك الراعي. إنّ مهمته الملكية هي أن يرعى قطيعه باستقامة قلبه (المزامير 78: 72). هـذا الدور يُعبر عنه في تأملاته الافتتاحية للزمن «حين كان مصباح الرب يضيء فوق رأسه، فأسـلك عـبر الظلمة في نوره: يا رب أنت سراجي» (أيوب 29: 3؛ صموئيل الثاني 22: 29). إنّ أيوب، الذي يتلقى نوره من الرب، يصبح نور شعبه، الذي يتوسط بينه وبين الإله (أيوب 29: 3، 24 -25). يـوازي الـدور دور آدم، الذي ينقل «صور الرب» إلى ابنه (التكوين 5: 3). ينقل أيوب النور الإلهي إلى شعبه حيث يمكن لنور وجهه، مثل وجه موسى، أن يشع في ظلمتهم (أيوب 29: 24-25؛ الخروج 34: 29-35). هذا التأمل المزدوج المثير للاهتمام حول الوحي الإلهي والبشرية بوصفها صورة الـرب (التكوين 1: 26، 5: 1، 9: 2) يتم توسيعه في مجاز الخمر الجديد الطازج لإيليهو، الذي يفسر وصـف أيـوب لذاتـه: «ارتديت البر فكساني» (أيوب 29: 14). يعلق إيليهو على تأملات أيوب النوستالجية حول حياته السابقة وخصوصـًا على فهم أيوب أنّ روح الرب قد منحته حياته (أيوب 33: 4). يذكـر إيليهو أيوب بأنه لو سحب الرب هذه الحياة من الدنيا، لمات الجميع (أيوب 34: 14-15). كذلـك أيضـًا، يجادل إيليهو، هو الحال مع البر. إنه يعرف أنّ الرب بارّ، لأن عبده أيوب كذلـك؛ فكـل الـبر، مثل الحياة، يأتي من الرب (أيوب 35: 5-8). في هذه المـادلة، يصبح أيوب

الشرعنة للتقوى. إنّ كل الـادلات ذات القيمة الإنسانية، التي تصح على وظيفة الملك بوصفه صورة الرب على الأرض، تمتلك واقعيتها المقابلة في الإلهي.

يـلخص أيوب كشخصية أمثولة القيم التي يقدمها التراث إلى الأتقياء لأجل **الاقتداء** [بـا]. فترديد أيـوب قصة أبراهام [إبراهيم!]، حكاية أخرى عن امتحان يهوه عبده المؤمن، يمكن التعرف عليه في العلاقـات البنيوية للقصة المغلفة لموت وانبعاث أسرة أيوب (أيوب 1-2، 42) بتقديم السفر لامتحان أيوب من خلال المعاناة. إنّ قصة الملك الصالح وامتحان فضيلته لها هدفها الكوني في تنوير كل الجنس البشـري (أيـوب 33: 23-30، 34: 21-30، 36: 16-21، 37: 21-23أ). إنّ أيوب، كرمز كتابي **للاقـتداء**، المـردد لصدى قصة أولاد إسرءيل في قفار سيناء، يردد أيضـًا صدى تقديم سفر إشعيا ليعقوب بوصفه العبد المكابد للرب (إشعيا 40-65)، الذي هو بحد ذاته انكسار لقصة امتحان إسرءيل من خلال صحراء المنفى.

2/ 1/ 1/ 3) نوح مثلاً أعلى للتقوى

إنّ الشـبيه بشخصية أيوب عند بوابة المدينة هو شخصية نوح في افتتاحية قصة الطوفان. إنه يقدم كمثل أعلى للتقوى. ففي مقابل **الآدم** (الجنس البشري) الذي كان شره كبيرًا وكان قلبه شريرًا للغاية إلى حد أن يهوه تأسف على خلقه (التكوين 6: 5-7)، «حظي نوح برضى يهوه» (التكوين 6: 8). يقدم وصف ثلاثي حياته للمحاكاة [الاقتداء بـا]. إذ تصفه ثلاث مترادفات قريبة من بعضها: «كان نـوح بارًا، تقيـًا في جيله؛ وسار نوحٌ مع الرب» (التكوين 6: 9). أن «يجد حظوة في عيني يهوه» هـي أمنية أبراهام [إبراهيم!] عندما يزوره يهوه عند بلوطة ممرا (التكوين 18: 3). هذه الحظوة هي نعمة الملك على من هم تحت حمايته. إنّ وصف نوح بأنه رجل بار يلائم جيدًا مجاز سفر المزامير لأجل تقـوى «السـير في طـريق الأبرار» (المزامير 1: 6). فالإنسان البار هو من دون ذنب. إنه لا يؤذي البائسـين أو الأغـرباء أو الغرباء (الخروج 23: 6-9). في مقابل نوح في القصة يوجد **الآدم** (الجنس البشري)، الذي خلقه يهوه على صورته (التكوين 1: 26)، ويرغب الآن في هلاكه بطوفان. إنّ قصة نوح هي إحدى ثلاث حكايات تتعامل مع التغاير بين رجل بار ومجتمع شرير. فأبراهام [إبراهيم!]، في قصـة دمار سُدوم المشابهة من الناحية الثيمية، هو إنسان مثل نوح. لأنه «قد اخترته ليوصي نبيه وأهـل بيته من بعده كي يحفظوا طريق يهوه، عاملين البر والعدل» (التكوين 18: 19). القصة الثالثة الـتي تغاير رجلاً بارًا مع مجتمع شرير يجري تقديمها في سفر إرميا، الذي يجمع العناصر الثيمية لقصتي نـوح وأبراهام [إبراهيم!]. إنها تؤطر أيضـًا في مشهد القضاء الإلهي [الدينونة] الذي يهدد بإعادة العالم إلى العماء الخالي قبل الخلق (إرميا 4: 23-26). إنّ [أهل] أورشليم إرميا «حاذقون في ارتكاب الشـر، وجهـلاء في صنع الخير» (إرميا 4: 22). كما في قصة نوح، يُمنح رجل عادل واحد دور

المخلص. لكن عندما يؤمر إرميا بأن «اذرعوا شوارع أورشليم ذهابًا وإيابًا . . ابحثوا في أرجاء ساحاتنا لعلكم تجدون رجلاً واحدًا يجري العدل وينشد الحق» (إرميا 5: 1-6)، لا يعثر على أحد.

العنصر الثاني الداعم لشخصية نوح بوصفه تقيًا الذي يعتمد على موتيف الاستقامة في سفر المزامير، هو [أنه] «كامل وبلا عيب». هذه العناصر هامّة على نحوٍ خاص في طقس التضحية التي تختم بها قصة الطوفان. فسلامة الكبش المقدم تُشبه مجازيًا بطهارة قلب التقي، الذي يُقابل طريقه ب«طريق البشر» (المزامير 101: 2، 6؛ 119: 1-2). إنّ كون نوح قد «سار مع الرب»، مع تنويعه القريب «السير أمام الرب»، هو خلاصة نموذجية لأجل التقوى. إنّ حنوك قد «سار مع الإله» بعد أن عاش على الأرض (365) عامًا كاملاً، يرفع إلى السماء مثل إيليا (التكوين 5: 24؛ انظر الملوك الثاني 2: 11). لقد أُمر أبراهام [إبراهيم!] بأن «يسير أمام الرب وأن يكون كاملاً» (التكوين 17: 1) لقد «سار أمام مرأى الرب» الذي دعمه في كل ما فعل (التكوين 24: 40).

يدعم دور نوح بوصفه ناجيًا من الكارثة تماهي القارئ مع الذين نجوا من السبي، مع بدايات جديدة. إن لنوح بوصفه ناجيًا أشكالاً مختلفة في مجازي بقية إشعيا والميثاق الجديد لإرميا. يقدم نوح كرمز للتقوى وكآدم جديد يقدم في بنية مغلفية لطبعة من قصة الطوفان مأخوذة من أسطورتي أتراهاسيس (Atrahasis) وغلغامش. تعيد الطبعة الكتابيّة [التوراتية] كتابة هاتين الأسطورتين الأقدم وتفسيرهما. ومع ذلك، فإن شخصية نوح لا تأتي من أي منهما، بل لها جذورها في الإيديولوجيا الملكية للشرق الأدنى القديم.

2/ 1/ 2) شهادة الملك الصالح في النقوش النصبية

في عام (1973 م) حذّر العلامة الإيطالي ماريو لفراني (Mario Liverani) من تشويه الأحكام التاريخية بقراءة النقوش القديمة مع تجاهل شركائها الأدبية. هذا هام على نحوٍ خاص في تقويم النقوش النصبية ذات السرديات السيروية والسيروية الذاتية، المتمحورة حول مآثر ملك، وتقواه وشجاعته ونوعية حكمه[10]. في تحليل لحوالي عشرين رقيمًا نُصبيًا لملوك، من بلاد الرافدين القديمة، والأناضول، وسورية ومصر، تمكّنت من تحديد هوية مجموعة مألوفة من العناصر المستخدمة لوصف الحياة المثالية للملك. هذه النصوص مكتوبة بمناسبة تكريس معبد، أو انتهاء حرب أو تخليدات لذكرى الملك السابق وعهده. كان من الممكن بسهولة العثور على ثلاثة أضعاف عددها، خصوصًا إذا استنتج المرء من ترانيم النص ونصوص الحملات ونقوش البناء. لما كانت هذه النصوص تتقاسم أساسًا مشتركًا معتبرًا في استخدامها المجاز والتعبير المسرحي واللغة الاجتماعيّة، فإنّ مقارنة العناصر المتعاقبة تظهر أنّ هذا الجنس الأدبي برمته يقدم شخصية نمطية مقولبة متجذرة في التقوى والتراث[11]. بوصف العناصر وأنماط السّير الملكية والطريقة التي ترتبط بها بإبداع السردية الكتابيّة

[التوراتية]، فإنّ الخصائص الأكثر إدهاشـًا إنما توجد في خط الحبكة. ثمة ستة أمثلة تعكس مجال هذه القصص وأصداءها الكثيرة في الكتاب.

أسرحدون (النص رقم 4، الملحق 2): بعد تقديم نفسه بوصفه ملكـًا على العالم وعبدًا لمردوك، يصـف أسـرحدون كيف أنّ المعاناة والعصيان قد سبقا عهده. غضبت الآلهة وأضمرت الشر ضد المملكـة. فأرسـلت طوفانـًا عظيمـًا ضد بابل، وتقرر أن يكون مصير الشعب هو أن يُرسل إلى المـنفى وأن يُستعبد لمدة سبعين عامـًا. مع ذلك فقد ندم مردوك الرحيم وحوّل قدر المدينة بإعادة الشـعب من منفاه في السنة الحادية عشرة. اختير أسرحدون فوق أشقائه الأكبر منه ورغم ممانعته في تواضعه أن يستلم منصبه العظيم، تشجع بإشارات (آيات) من السماء على إعادة بناء المدينة واستعادة معـبدها. هـذه القصة يردد صداها في سرديات كتابية عديدة ويتطور خط حبكتها في أنماط مميّزة جـيدًا. إنّ شـر الملك السابق، والعصيان ضدّ الآلهة، والغضب الإلهي، والتخطيط للتدمير بالطوفان، وحـتى اختـيار أسـرحدون، تلقى ترديدًا في قصة طوفان نوح الكبير في سفر التكوين (6). فنفي الشـعب، واسـترقاقه مـدة سـبعين عامـًا، وإعكاس مصيره، وانتخاب المخلّص والإيعاز الإلهي باسترجاع وإعادة بناء المدينة والمعبد كل هذه تجد لها متحدرات في قصة السبي والعودة الكتابيّة كما يجـري تقديمهـا في أسـفار إشعيا وإرميا وعزرا ونحميا. أما العناصر المنفردة مثل ممانعة أسرحدون وتواضعه، واستدعائه إلى المُلك قبل أشقائه الأكبر منه سنـًا وأصداء نشيد الإنسان البائس، فهي تُردد بوضوح في قصص موسى الممانع (الخروج 4: 10-16) وإشعيا (إشعيا 6: 5-7) وفي قصة داود، الذي اخـتاره يهـوه رغم كونه الأصغر سنـًا بين الأشقاء السبعة (صموئيل الأول 16: 1-13). إنّ لقب أسرحدون، ملك الكون، الذي يشترك به مع كل أسلافه الملكيين، هو أيضـًا لقب يهوه (يهوه) في **الكـتاب**، الذي يُعكس جيدًا في نبوءة زكريا اليوتوبية بأن «يهوه سيكون ملكـًا على كل العالم» (زكـريا 14: 9). أمـا «عبد الرب» فهو وصف كلي الوجود لموسى وأيوب وداود وخصوصـًا إسرءيل (العدد 12: 7؛ المزامير 13: 17؛ إشعيا 49: 3). تلقى صلاة أسرحدون لأن تكون بذرته بذرة أبدية ترديدًا دقيقـًا في ثيمة (البذرة المقدسة) لعمانوئيل إشعيا (إشعيا 6: 13) وفي البذرة الأبدية لبيت داود (المـزامير 89: 5). إن تقديم الملك الآشوري نفسه بوصفه «نبتة الحياة» لأجل شعبه هو ترديد بـيج ل(نبـتة) غلغامش «التي تعيد الشباب»!. إنه شبيه بوصفه فرعون بأنه (ينبوع الحياة) لرعاياه، كلاهمـا رائـدان واضـحان ل(ينبوع الشباب) القروسطي. في التراث الكتابي، يقدم هذا الموتيف المسـتخدم على نطاق واسع نفسه أولاً في شجرة الحياة في قصة الفردوس. إذ يُسند دور العودة إلى الفردوس وشجرة الحياة إلى الجدول المتدفق من الهيكل في رؤيا حزقيال الآخروية [القياميّة] (حزقيال 47؛ انظر المزامير 36: 10). يعاد استعمال هذا في سفر الرؤيا ليختم بالعودة إلى الفردوس (الرؤيا 22: 14). يوجد موتيف ذو صلة في صلاة الملك لمباركة الحياة المديدة والخصب. وهذا يلقى صدى في كل

مكـان من الكتاب (على سبيل المثال، الخروج 20: 12؛ التكوين 17: 6). إنّ داود، مثل أسرحدون، يحكم بالعدل (صموئيل الثاني 8: 15) ويسير في طريق النور (المزامير 27: 1، 112: 4، 119: 105).

سرغون الأكادي (النص رقم 1): في قصة سرغون، يَمنح الملك ولادة بطل. إنّ نمط الطفل الذي تكـون حياته مهددة لكنه يُنقذ ويُربى في ظروف غامضة معروف جيدًا من أسطورة الملك أوديب، ويجد أيضـًا ترديدًا موسويـًا. فالطفل موسى يولد على نحوٍ مماثل سرًا ويوضع في سلة من القصب وفيما بعد «يُسحب من الماء» (الخروج 2: 1-10). سرغون يربيه رجل مسكين، يوازيه رعاة أوديب مباشرةً. في الكتاب يُعطى هذا العنصر إعكاسـًا تكميـًا عندما تنقذ موسى نفس بنت الرجل الذي سيقتله. إنّ موتيف حمل الكاهنة أم لسرغون الإعجازي، وحتى العذري، يكمن في م لة الأم. إنه يجد مناسـبته الكتابية في النبي إشعيا، الذي يُحبل نبيته التي قد تلد الرعب القادم الذي سيجتاح إسرءيل (إشعيا 8: 1-3).

إنّ مريم العذراء في إنجيلي متى ولوقا هي شكل مختلف أبعد يلعب على موتيف الإخصاب الإلهي. هـذا الموتيف أكثر وضوحـًا في قصة ولادة شمشون (القضاة 13). إنّ لدور سرغون بصفته عشيق عشـتار أصداءً في قصة غلغامش، لكنه غائب عن **الكتاب**، باستثناء ربما الدور الذي يؤديه آدم بصفته زوج/قرين حواء، «أم كل الأحياء» (التكوين 3: 20)، وهو لقب يُعطى أيضـًا لعشتار. دوره بصفته بُستاني أبيها هو دور ملكي يُعطى لآدم في قصة الفردوس (التكوين 2: 5، 8). إنّ فتح سرغون الجبال والوديان، بشكله المختلف في غزو الملك صحراء دلمون [البحرين حاليـًا، ز م] وجبال كازالو، يجيب على ثيمة البطل الفاتح، وهو موتيف موجود أيضـًا في قصة نبوخذنصر (رقم 6). إنه يُردد على نحو شـهير في سـفر إشعيا ليمهد الطريق لعودة إسرءيل إلى أورشليم (إشعيا 40: 3-5). يقتبسه إشعيا، بدوره، ويعيد لوقا تفسيره لاستعماله مجازًا للمخلّص الذي يدشن الملكوت (خصوصـًا لوقا 3: 5-6). أخيرًا، إنّ تقديم حياة سرغون كنموذج دور لخلفائه يضع على نحو واضح الدور الأولي للسرديات السيروية القديمة في إطار الإرشاد.

إدرمي (النص رقم 13): لطالما نظر إلى نمط قصة إدرمي على أنه رائد قصة صعود داود إلى العرش[12]. إنّ فرار إدرمي إلى الصحراء، وحياته بين الخافيرو ودوره كزعيم لأمية، حيث يعيش بين الخافيرو لمـدة سـبع سـنوات، يوازيـه فرار داود (صموئيل الأول 19: 9-20: 42) وحياته مع الفلستيين [الفلسطيين/ الفلسة، ز م] (صموئيل الأول 27) وتزعمُهُ في حبرون مدة سبع سنوات (صموئيل الثاني 2: 1-7، 5: 5). يصعد إدرمي إلى السلطة، مثل أسرحدون وداود، مع أنه الأصغر سنـًا بين إخوته. مثل داود في قصة جوليات وإليهو مع الخمر الجديد لمثقفه في سفر أيوب (صموئيل الأول 17؛ أيوب 32: 6-14)، يحمـل إدرمي أفكارًا لا تخطر ببال أحد غيره. إنّ للقصة المزدوجة لشاول الذي يهدد

حياة عبده داود (صموئيل الأول 24، 26) نظيرتنا في عدائية برّاتارما تجاه عبده إدرمي. عندما يصبح داود في النهاية ملكًا وينتفض الأعداء ضده من كل الجهات (صموئيل الثاني 5-10)، يأخذ دورًا شبيهًا بدور إدرمي من قبله. إنّ هدف إدرمي من إناء الحرب يردد صداه استحضار القصة الكتابية للسلام الأبدي للملكوت إلى سليمان. أخيرًا، إنّ داود، مثل إدرمي، يبني بيته ويعيد عبادة الأسلاف، فُلك يهوه، إلى إسرءيل.

أشوربانيبال الثاني (النص رقم 3): إنّ قصة أشوربانيبال مثلنة (idealized) أيضًا ومحشوة بالإطناب. ربما تقارن بقصة سليمان (الملوك الأول 2: 12-10: 13). فهو رئيس الكهنة، حبيب الآلهة وملك العالم. إنه بطل، عبد إله لا نظير له، راعي الجميع والحاكم على كافّة الأمم. إذ يكون عديم الخوف، فإنه يحتفظ لنفسه بصفة الرعب الإلهية. إنه (الطوفان الذي لا يقاوم). مثل سليمان قبل سقوطه، يحكم بحكمة ومعرفة. ومع ذلك، خلافًا لسليمان في تكبره، الذي يبتكر بيتًا مقسمًا، يكون أشوربانيبال خادمًا في «جنة السعادة» ويحكم فردوسًا ذا أربعين نوعًا من الأشجار. إنه يصلح العبادة، يبني المعابد ويسترجع المدن. إنه حبيب الآلهة (انظر صموئيل الثاني 12: 24-25).

نبوخذنصر الثاني (النص رقم 6): يروي هذا النقش القصير جدًا قصته بسرعة بمجموعة كبيرة من العناصر النمطية المقولبة. إنّ نبوخذنصر هو عبد مردوك، الحاكم الحكيم والناجح. تتطور حبكة القصة تطورًا دراماتيكيًا عندما يطالب الملك، مثل سليمان، بخشبه من لبنان لكنه لا يتمكن من الحصول عليه. تقدم ثلاثة شرور [في القصة]: الأجانب، اللصوص وشعب مشتت على وجه الأرض. إنّ نبوخذنصر، مثل قورش إشعيا، يقبل دوره مخلّصا للبنان ويعيد منفيي لبنان إلى أوطانهم. (انظر إشعيا 44: 28-45: 1). فنبوخذ هو الملك الأبدي لبابل ومثل داود، يصلي لبقاء سلالته إلى الأبد.

ميشع (النص رقم (21): تشترك حكاية ميشع بنفس الصورة المثالية للملكية وبنفس نمط القصة، مع أنها أطول على نحو ملحوظ وأكثر تعقيدًا. يدعم الحبكة عدد من الموتيفات المثيرة للاهتمام. إنه، مثل داود، يستخدم مئتين من الجنود لخوض حربه المقدسة ويحقق السلام لمئة مدينة. مرة أخرى مثل داود في عنوان المزمور (18)، فإن ميشع يخلّصه إلهه، كموش، من كل أعدائه. لقد عانت موآب لأن كموش، مثل يهوه، غضب من شعبه وهجر بلاده. تأتي الهزيمة لأن كموش يحارب إلى جانب العدو، كما حارب يهوه إلى جانب آشور وبابل. يتكلم ميشع عن التحريم المقدس ويقدم العدو وممتلكاته قرابين إلى كموش. تُطهر البلاد من الأجانب والآلهة الأجنبية، كما في تراث الحرب المقدّسة الكتابي. إنّ تطهير أمكنة العبادة وإزالة عناصر يهوه، كونهم كانوا في الحرب بقيادة كموش، يسيرون في الليل ويهاجمون عند الفجر، مثلما كان مرنفتاح بقيادة إله الشمس رع، يحقق النصر في عز الظهيرة[13]. هذه هي كل العناصر الثيمية النمطية المقولبة لقصص الحرب المقدسة في **الكتاب** وفي كل أرجاء

الشـرق الأدنى القـديم. على نحوٍ مماثل، فإن رسم مخطط لسلام يعود فيه كموش إلى شعبه وأرضه، ويحصل فيه كل شخص على صهريجه الخاص به، وترمم الخرائب، وتبنى المدن والطرقات وتخضع كل ديبان إلى الملك هي كلها عناصر كلاسيكيّة، تشكل علامة على السلام والازدهار.

تعكس النقوش المحلّلة كافّة موازيات مماثلة في السردية الكتابية[14]. بعض العناصر هام لأجل تطور الحـبكة. فالأوقـات العصيبة والشريرة قبل عهد الملك تؤسس توقعـًا بأن عهده المخلّص سوف يعكـس قدر الشعب، بقدر ما يؤدي حماس الأعداء المهاجمين للقتل في كل قصة بطولية إلى توقعات النصر والحسم. هذا الغضب الإلهي السابق يفتتح دور البطل بصفته مختارًا، وبصفته مصلح ومستعيد العبادة الصحيحة. المفاجأة الأكثر فورية في تحليل هذه السرديات هي مدى قلة انطلاق القصص من تـراث عـريض، ومـنظومة رموز الإيديولوجيا الملكية، التي هي مشتركة لمعظم العالم القديم. إنّ موتـيفات ومجازات بعينها، إضافة إلى اضطراد ونمط خطوط الحبكات، تكون مقولبة ومنمطة على نحـوٍ كـامل. يتعين علينا أن نتأمل تراثـًا خطاطيـًا تفاعليـًا، يبدع جنسـًا أدبيـًا أو نوعـًا قصصـيـًا. فالقالـب الضمني، الذي تفترضه القصة مسبقـًا، أكثر ما يُلاحظ في نقوش قصيرة، بسيطة مثل نقش سرغون، حيث تلتزم قصة حياة الملك بعدد قليل من الثيمات المتماسكة. إنّ حكاية زكـور السوري، على سبيل المثال (رقم 17)، تلزم نفسها على نحو شبه كلي بثيمات التقوى وتخلق نموذجـًا لـلملك الصالح. فهو يتربّى ويختاره إله السماء ليكون ملكـًا. مثل مسيح المزمور (2)، يقـاتل ضد الأمم السائبة المهتاجة. كذلك مثل داود سفر المزامير، إنه نموذج لأجل التقوى والصبر وعـلى ثقـة مـن أن بعـل سوف يخلصه. مثل كل الملوك العظام منذ قصة غلغامش، يبني مدينته وأسوارها ومزاراتا لإلهه.

2/ 1/ 3) **الوظائف الثيمية** في **قصة الملك الصا**لح

تـتجاوز الـترابطات بين نصوص وتراثات الشرق الأدنى الموتيفات التي تشترك بدف مشابه. إنّ تجميع العناصر والأنماط، والتقنيات لأجل تأطير ثيمات مختلفة معـًا لبناء قصص أكبر، يساعدنا على تحديـد هوية موتيفات وثيمات محددة على أنا تنتمي إلى إيديولوجيا مشتركة وتتقاسم منظومة رموز مشـتركة[15]. بمماهاة الـموعة الكبيرة من الموتيفات المختلفة بما أسميته (نشيد الإنسان البائس)، فإن الـتعرف على هذه العناصر النمطية المقولبة يمنح القارىء إمكانية الوصول إلى العالم الأدبي والفكري المستتر في النص. هذا يصح أيضـًا في تجميع العناصر الثيمية في تراث إيليا أو حول شخصية الابن أو موتيف الدموع في النصوص الكتابيّة. إنّ نظام التقديم والتلميح إلى ظلال المعاني الدقيقة المحددة في مثل هـذا التجمـيع يسمح لنا بتحديد وتعريف أنماط معينة، المعبر عنها والمضمرة[16]. فالغرض من تحليل شـهادات الملك الطيب هو أن نرى كيف تعمل هذه النصوص في هذا الجنس المبكر من السيرة. هذه

النصـوص تتقاسم كثيرًا من المجازات والتعبيرات المسرحيّة واللغة الاجتماعيّة مع الأدب المصري[17]. لكونها موجودة في كل من القصة والنشيد، يكمن أساسها المشترك في فهمها لدور الملك.

باسـتثناء وظـيفة واحـدة، توجد كل واحدة من الوظائف الإثنتي عشرة المقدمة أدناه في غالبية الـنقوش الخاضعة للدراسة. الاستثناء هو إعلان البشارة، [وهو] عنصر درامي أو إعجازي غالبـًا، يخلـق الاندهاش أو يقدم الدليل على أنّ الآلهة هي مع الملك. تكون الوظيفة مدمَجة جيدًا في النقوش التسعة التي تظهر فيها (الأرقام 1، 4-8، 10، 13، 21). توجد كل الوظائف الأخرى في خمسة عشر على الأقل من النقوش الواحد والعشرين. تظهر وظيفتان (التكريس [النذر] وإعلان المناصرة) في كل نقـش. نظرًا للعلاقة الوثيقة لهذه الوظائف بشكل النصوص المدروسة، فيمكن توقع ذلك. على نحوٍ مشـابه، تـرد وظيفتان (الشرعنة والتعبير عن التقوى) في كل النصوص باستثناء واحد. إنّ التعنقد المتماسـك لهذه الوظائف الأربع يساعد في تحديد الجنس [الأدبي] للنص. تستعمل أربعة نصوص كل الوظـائف الاثنتي عشرة (الأرقام 1، 6، 7، 8)، وتستعمل خمسة كل الوظائف عدا واحدة (الأرقام 4، 10، 15، 18، 21) وتسـتعمل ستة كل الوظائف عدا اثنتين (الأرقام 2، 3، 5، 9، 13، 19). تلك التي تعكـس أقـل الوظائف (الرقم 11 مع 6؛ الأرقام 12، 14، 20، مع 7 وظائف)، هي من بين الأقصر جدًا، وهي ضعيفة نسبيـًا في الحبك السردي، مع أنها تشترك بالمجموعة المحددة للجنس [الأدبي] من ثيمات التكريس والمناصرة والشرعنة والتقوى.

2/ 1/ 3/ 1) تكريس النصب التذكاري

تخـدم بعض قصصنا كنصب تذكارية للملك، في حين أنّ قصصـًا أخرى هي تكريس [وقف] لمكـان عـبادة. يجري تقديم ثلاثة عشر نقشـًا من النقوش الواحد والعشرين في شكل سيرة ذاتية، حيـث يلعـب الملك دور المؤلف إضافة إلى [دور] الموضوع. تقدم ثمانية نقوش قصة الملك بضمير الشـخص الثالـث [المفرد الغائب]. فرقيم إدرمي (رقم 13)، المحفور على تمثال للملك، يقدم صيغة الشـخص الأول [المفرد المتكلم] بوضع الأسطر الختاميّة في بالون كاريكاتوري يخرج من فم الملك. برغم الشكل السيروي الذاتي، فإن بعض هذه النقوش من المرجح أن تكون قد كتبت بعد الوفاة.

2/ 1/ 3/ 2) شرعنة المَلِك

يعرف خطاب الشرعنة الملك في العادة بأنه ابن وحفيد الملك السابق أو الملوك السابقين (رقم 21). بعـض القصـص يسـتعمل المناسبة للدفاع عن شرعية معززة. يجادل أزاتيوادا (رقم 15) بأن سيّده [نصيره] هو أواريكو، ملك الدانونيين العظيم. على نحو مشابه، يشير بار-ركيب (رقم 20) إلى أبيه، ملك سمأل بوصفه التابع للملك الآشوري العظيم، تغلتبلصر. مع ذلك، يلجأ آخرون إلى الآلهة لتعزيز

ادّعاءاتكم. يشير قورش (رقم 8) إلى أبيه وجده بوصفهما «اللذان أحبتهما الآلهة»، وبذلك يربط شرعيته بسيد إلهي. على نحو مماثل، يشير إدرمي (رقم 13) إلى سيده الأعلى، الملك الحوري براتارنا، بوصفه السيد التقليدي لأسرته، ويعرف نفسه أيضًا بأنه «ابن إلملما، خادم أدد [حَدَد/ هدد] وهبات وعشتار». في حين يستعمل أسرحدون (رقم 4) فخامة ألقابه الملكية لدعم الشرعية، يقدم سرغون ولادته الإعجازية بوصفه ابن كاهنة (عذراء) وأب مجهول. في **الكتاب،** تكون ادّعاءات الشرعية هي الأكثر وضوحًا في تقديم الأمثال بوصفها «أمثال سليمان، ابن داود، ملك إسرءيل» (الأمثال 1: 1)، أو تقديم سفر الجامعة بأنه «كلمات المتكلم ابن داود، ملك أورشليم» (الجامعة 1: 1). يقدم بعض المؤلفين عملهم بخطابة أقرب إلى خطابة زكور، الذي يجادل دفاعًا عن الشرعية الإلهية، إلى حدٍ كبير كما في سفر هوشع، «هذه هي كلمة يهوه التي أوحى بها إلى هوشع بن بئيري في أثناء حكم كل من عزيا ويوثام . .» (هوشع 1: 1)، وسفر صفنيا، «هذه هي كلمة يهوه التي أوحى بها إلى صفنيا بن كوشي بن جدليا بن أمريا بن حزقيال . .» (صفنيا 1: 1).

2/ 1/ 3/ 3) الرعاية الإلهية

هذه الوظيفة يقوم بها عادةً التصريح بأن الإله أو الآلهة الحامية تختار الملك، تقف إلى جانبه، تقود في المعركة، تصغي إلى صلواته، تعهد إليه بالملكوت، تحول قلوب الناس إلى الملك أو، كما في نقش بانامّوا (Pannamuwa) (رقم 19)، تخلص من دمار ماض. يعلن الملك نفسه التابع أو الخادم أو العبد للإله. إنه يقدم الإجلال للآلهة أو يدعوهم لتنفيذ لعنته.

بدمج هذه الوظيفة في سردية مسرحية، تتراوح الخطابة من الإيقاعات الشكلية للبيانات الرسمية حول الولاء للسيد الإلهي للملك إلى الخطابة المشتركة بين الحكايات الشعبية. يعلن يهدون–ليم (رقم 2) أنّ شمش هو سيد ماري، لكن أشوربانيبال الثاني (رقم 3) يجعل العلاقة أكثر حميمية، معلنًا نفسه المفضّل [الأثير] لدى الآلهة. يعتمد نقش سرغون (رقم 1) كليًا على الحكاية الشعبيّة. فتكون الوظيفة مستترة في ولادته البطولية وفي ادّعائه أنه حبيب عشتار وبستاني أبيها. على نحوٍ مماثل، يدعي زكور (رقم 17) أنّ <بعل شميم> (= إله سموات) قد ربّاه. في **الكتاب،** يُربى صموئيل في الهيكل ويكبر إسرءيل، في سفر إشعيا، ويربيه أبوه، يهوه.

إنّ نقش ميشع (رقم 21)، الغني لاهوتيًا والمتحول، يجعل الرعاية الإلهية العنصر الدرامي المركزي لقصة حياة الملك. كما في نشيد امتنان داود ليهوه «بعد أن خلصه يهوه من كل أعدائه [ومن شاول]» (صموئيل الثاني 22: 1)، فإنّ الإله كوش قد «حمى [ميشع] من كل أعدائه». تبين قصته ذلك من خلال سردية جزاء وإعكاس في حرب ميشع مع إسرءيل. مثل يهوه في السردية الكتابيّة، فإنّ كموش «يقيم في الأرض». تقطع الثيمة عندما يعود كموش في النهاية إلى مدينة

حورونائـيم. إنّ التضاد بين عُمري إسرءيل وابنه وكموش الإلهي هو تضاد تربوي. فمع أنّ عُمري كان عبد كموش وأداة لغضبه ضد موآب، فإنه هو وابنه، مثل سنحاريب إشعيا، متكبران (إشعيا 37 : 21-29) إذ يتصـرفان بعجرفة في اضطهاد موآب. إنما يقيمان في مادبا في مكان كموش. يعكس شـر مـوآب السـابق بشكل مضاعف. فإسرءيل «يفنى إلى الأبد» وحضوره في موآب يُستبدل بكموش، الذي يقيم مرة أخرى في الأرض.

تطغـى توكيدات الرعاية الإلهية على إسرءيل وأورشليم على الأدب الكتابي على نحو شامل كما تطغـى على قصة ميشع. إنها المقدمة الأولى للإيديولوجيا الملكية القديمة (التي تقول) إنّ الآلهة يمثلون الملكـية الحقة وهم مصدر كل الحكم العادل. يردد سفر المزامير صوت ميشع ومرنفتاح. تمحى أسماء الأمـم الشريرة إلى الأبد. تحول مدنهم إلى صحارى وتضيع ذكراهم. بدلاً منهم، يُنصب يهوه على العرش إلى الأبد (المزامير 9: 6-8).

2/ 1/ 3/ 4) إعلان فضيلة المَلِك

هـذا الإعلان يوجد في كل نصوصنا ويُقدم بتنوع غني. إنّ تقديم سرغون (رقم 1) لنفسه بوصفه حبيب عشتار وبستاني أبيها هو الأكثر طموحـًا. أما الأكثر نموذجية فهو تنفيذ يهودون-ليم (رقم 2) لواجـبات ملكية أكثر مقياسية. فهو حفّار أقنية، وبنّاء، وممّون لشعبه. يتخذ سبعة من الملوك دور الحـاكم الحكـيم والعـادل والمستقيم الذي يحقق السلام لبلاده. اثنان منهم معلمان، أما الآخرون فيصفون أنفسهم بأنهم «مثل الأسرة» للشعب، أو أنهم أكثر تواضعـًا وترددًا من أن ينشدوا السلطة لأنفسـهم. إنّ نبونيد (رقم 6) هو بريء من كل الأذى لبابل ويستمرّ في الحداد عندما ترحل الآلهة. يمتلك إدرمي (رقم 13)، مثل يوسف الكتابي، مقدرة الكاهن أو الحكيم على معرفة المستقبل. يصغي الآخـرون، مثل الملوك الكتابيين الكثيرين، إلى الأنبياء والعرافين. البعض منهم يحلم أحلامـًا كاشفة للمستقبل وبعضهم يصلي. يصف سوبيلوليوما (رقم 10) تقواه «الخوف من الرب» حتى تجاه «الآلهة الأعـداء». فالطاعة والصدق والكرم والتواضع هي فضائل الملك الصالح. إن دور ميشع كتابع مطيع هو ضمني. فهو دومـًا العبد المتواضع لكموش. يكون تقواه صريحـًا فقط في تقديم الأسرى قربانـًا لكموش. تتقاسم قصة شاول الكتابية المغايرة، الذي يرفض أن ينذر أجاج إلى يهوه في سفر صموئيل الأول (15)، نفس قيمة الدور المتواضع للملك كعبد للإله. إنّ انعدام تقوى شاول في القصة الكتابّية هو السبب الفعلي لسقوطه من النعمة. فشاوول، في عجرفته يتصرف كما لو كان هو نفسه ملكـًا. تُصاغ قصة ميشع في النقش كقصة مثال، مع ميشع كعبد مثالي للملك الحقيقي الوحيد، كموش[18].

2/ 1/ 3/ 5) معاناة الماضي

في حـين أنّ وظـيفتي السيادة والتقوى تؤمنان كلاً من السياق والوقع لهذه السرديات، فإنّ ثيمة المعانـاة تفتـتح حبكتها. ففي صرخة يهوهملك إلى آلهته طلبـًا للنجدة (رقم 16) وفي الادعاء بأنه أوقـف الحرب والافتراء (رقم 18)، تكون معاناة الأول في الحرب والافتراء ضمنية فقط. مثل موسى في سلته في نهر النيل، فإنّ سرغون الطفل (رقم 1)، في خطر على حياته، يرمى طافيـًا بلا هدف في سلة من «الأسل». يوجد التمرد والتآمر في بضعة نصوص ويخلقان خطوط الحبكة المهيمنة في قصص كلٍ من مورسيلي الثاني (رقم 10) وميشع (رقم 21). تشرح المعاناة الشر الذي يتعين أن يقهره الملك الصالح. إنه يقترب من ثيمة الرعاية الإلهية. كما في الكتاب، تكون الآلهة مسؤولة عن القدر البشري. يجـب على أسرحدون (رقم 4) أن يتعامل مع الآلهة الغاضبين الذين يغمرون بابل بالطوفان ويرسلون شعبها إلى العبودية. ربما في قصة موازية مغايرة، يرسل يهوه طوفانـًا ضد المصريين ويحرر إسرءيل من العـبودية (الخـروج 14-15). في حكاية نبونيد (رقم 6)، قام المنديون (Mandeans) بنهب الهياكل وأمـاكن العبادة، مسببين حزن الملك على خسارة الآلهة. على نحو مماثل، وعلى نحوٍ تكمي، يتعامل قـورش (رقم 8) مع شرانية نبونيد بإعادة آلهة بابل من المنفى. إنّ أحشورش (Xerxes) (رقم 9)، مثل حزقـيال ويشـوع، يدمر أماكن عبادة الآلهة الشريرة. تستنفد ثلاث قصص الإمكانية الدرامية لهذه الثيمة. فإدرمي (رقم 13) هو الشاب ذو الأفكار الجديدة، في حين أنّ نبونيد (رقم 7) يكون وحده في العالم. كلاهما يجب أن يفرا إلى الصحراء، مع داود، لإنقاذ حياتهما. يغيب أحدهما مدة سبع سنوات والآخر مدة عشر سنوات. لدى عودتهما، على شاكلة أوديب، لا ينشدان العظمة نشدانـًا بل تخلع علـيهما خلعـًا. على نحوٍ مماثل عندما يقتل والد بنّامّوا (Pannamuwa) (رقم 19) وإخوته السبعون، يجـب عليه أن يهرب في عربة. يصبح وطنه صحراءه على يدي الغاصب للسلطة. كل الملوك الثلاثة يجدون ملاذهم على نحوٍ ملائم في الآلهة (المزامير 2: 12). كذلك مثل داود، كلهم يكسبون الأصدقاء ويفـوزون بحـب الشعب. بعد صراعات كثيرة، يصلون إلى العرش، كقدر كتبه الآلهة. مثل ميشع، تتسم قصة أسرحدون بمعاناة شعبه. مثل شعب أورشليم، لعنهم إلههم بحكم إرميائي بالخراب سبعين عامـًا (انظر إرميا 25: 11-12، 29: 10). في قصة ميشع، يقدم هذا الموتيف عن طريق صراعه لمدة ثلاثين عامـًا لتحرير موآب بعد الاضطهاد الإسرءيلي لبلاده مدة أربعين عامـًا تحت حكم عُمري وابـنه، الذي تيسّر [لهما] لأن كموش كان غاضبـًا من موآب. تتحدى عجرفة عمري وابنه دور كموش كملك وتمدّ ميشع بدور المخلص.

2/ 1/ 3/ 6) التورّط الإلهي

الآلهة تؤثر في العالم مباشرةً في بعض النقوش فقط. إذ تكتفي قصص كثيرة بإله سلبي يقوم بوظيفته كنصير للملك. فشمش يصغي إلى يهدون-ليم (رقم 2) ويعهد آشور بالسلطة إلى أسرحدون (رقم 4

). لكـنه في الواقـع يخـتار أشـوربانيبال الثاني (رقم 3) ليكون ملكـًا، يعلن عهده، وحتى يعطيه إرشـادات لأجل الصيد. في بعض القصص، تمارس الآلهة أيضـًا أدوارًا أساس وتبدأ حبكة القصة. تطالـبون نبوخذنصّر الثاني (رقم 5) بالخشب من لبنان. إنا تخلص باناموا (رقم 19) من تدمير بيت أبـيه. لقد دمّرت بابل في الماضي (رقم 6). تنسحبون من المدينة وتتركون الهياكل فارغة والناس مثل الأموات الأحياء. يأمر مردوك قورش بأن يهاجم بابل، وفي النقش نفسه، تجعل رحمته الشعب يرحب بقورش من دون مقاومة (رقم 8). في قصة قورش، فإنّ نبونيد الشرير وحده يعاني الهزيمة. في قصص نبونيد الخاصة (رقم 6، 7) تتحكم الآلهة، مثل يهوه في سفر الخروج وسفري الملوك، بكل الفعل. إنا تدعـو نبونـيد إلى الملكـية إذ تختاره لإعادة بناء الهيكل. تعطيه البلدان ليحكمها. تحول الأرض إلى صـحراء. تُشرف عليه كما يشرف الرعاة. تجعل أعداءه يصبحون أصدقاءه وتحطم الأسلحة المرفوعة ضدهم. تجعل شعبه يحبه وتحدد اليوم لنهاية المعاناة والنفي. على نحوٍ أقل دراماتيكية، فإنّ حَدَدْ يحمي بانـاموا (رقم 18) ويلبي له كل مطالبه. تكون الآلهة معه في انتصاره. في قصص أخرى، تخمد الآلهة التمرد (رقم 9)، وكما في سفر الخروج وسفر يشوع، تسير في مقدمة جيش الملك (رقم 10). تتسبب في مـوت العدو بأعداد كبيرة وخوفه من الملك. ثمة نمط سردي مشترك (انظر الأرقام 10، 15، 17) يبدأ بثيمة معاناة الماضي. تعكس الآلهة ذلك استجابة لصلاة الملك المتذللة. يهيمن هذا النمط ذاته على قصة حزقيال وأناشيد داود في سفر المزامير[19]. في قصة ميشع (رقم 21)، يكون كموش مسؤولاً عن كـل مـا يحدث في موآب. إذ يُصنع الرقيم ويقدم إلى كموش لأنه «خلّص الملك من كل أعدائه». فالسردية هي تاريخ الخلاص: قصة أعمال كموش في حياة ميشع. بدأ في الماضي البعيد، عندما كان كمـوش غاضبـًا وغائبـًا، أمر إله موآب ميشع بأن يأخذ نبو من إسرءيل. إنه يدفع إسرءيل أمام ميشـع في يحاز ؛ يرسله بدوره ضد حورونائيم يستولي على المدينة ويعيش هناك. إنّ دور كموش في هـذه القصـة هو أقل إعجازية ودراماتيكيّة من الدور الذي يمارسه يهوه في أريحا، وعاي وجبعون (يشوع 6-10). ومع ذلك فإنه يشبه تمامـًا قصص غزو يشوع يهوذا الأقل عددًا (خصوصـًا سفر يشوع 10: 28-43).

2/ 1/ 3/ 7) النصر

يكـون النصـر في العـادة على شر كوني أو متعالٍ. إنه يدعم دور الملك بوصفه عبدًا للآلهة في صراعهم ضد الشر. يقيم أزاتيوادا (رقم 15) السلام مع كل ملك ويجعل الشريرين خاضعين لسلطته. إن باناموا (رقم 18) يزيل ببساطة «الحرب والافتراء»، في حين أنّ إدرمي، مثل رب إشعيا، يضع حدًا لـلحرب. في (نقـش ميشع) (رقم 21)، تصف اللغة اللاّهوتية النصر وتدمير إسرءيل. هذا السلاح السـابق لغضـب كموش لم يعد موجودًا. بالمقابل، تكون عودة كموش إلى الأبد. تستبدل سيادة

عمـري السابقة بنعمة حكم كموش. تستمر القصة في وصف النصر المتعالي على يهوه بمعارك محددة كأمـثلة. يستولي ميشع على ثلاث مدن: عطاروت، نبو، ويحاز. هذه المدن هي الممثلات المتكبرات لكل مدن ديبان المئة. يرسل كموش ملكه في حملة أخرى ضد حورونائيم عندما ينقطع النص. بخطابة مشـابة، يسـتولي يشوع على مقدة ولبنة ولخيش، قبل أن يتابع إلى عجلون، وحبرون ودبير لينهي بتلخـيص يعـيد صياغة ما سبق (يشوع 10: 28-43). إنّ علاقة يهوه بأرض كنعان توازي علاقة كمـوش بموآب. يمكن ربط المنظور اللاّهوتي لقصة ميشع أيضـًا بكيف أجبر داود فلستيا وموآب وآرام وحماة على أن تصبح تابعات له: «وكان يهوه ينصر داود حيثما توجّه» (صموئيل الثاني 8: 14 ؛ انظر 22: 1).

2/ 1/ 3/ 8) إعكاس المصائر

ضـمن إيديولوجيا النقوش الملكية، تبين عناصر الإعكاس مقدرة الملك على إعادة تأسيس الخليقة كمـا قصـد الرب. تكون وظيفة هذا العنصر مقرونة بمعاناة الماضي: فمن المعاناة يأتي الخلاص. إنّ المقـدرة على إعكاس مصير المقهورين تحدد قدرة الملك على وسم العالم بمشيئته. في حين يفتقر كثير مـن النصوص القصيرة إلى هذا العنصر، تؤكده كل النقوش الكبرى، الأكثر اتساعـًا. إنّ الصفات الخرافـية لهذا العنصر هي أساس وفي كثير من الأحيان يجري تقديمها بأنماط ثابتة. إذ يجري التعبير عن الخليقة الجديدة والبدايات الجديدة، كما عندما يستعيد باناموا خصوبة الأرض (رقم 18؛ انظر إرميا 31 : 12). في السـردية الكتابّية، يحيط الخطاب حول قلب التوراة بالتنويعات الكثيرة على نشيد الإنسان البائس. تعبر بضعة نقوش سورية عن مقدرة الملك على جلب الحب والرعاية الإلهيين إلى تابعيه (رقم 14، 15، 19). في قصـة أسـرحدون (رقـم 4)، يجري إظهار هذه الرحمة الإلهية في عودة الآلهة إلى هياكـلهم وإعادة استيطان الخرائب (كذلك رقم 3، 6، 7). يعتني إدرمي (رقم 13) بالمقهورين عن طريق توطين البدو، وتحسين السكن وإعادة تأسيس عبادة أجداده.

إنّ الـتوازن والرد بالمثل يسمان الإعكاسات في كثير من الأحيان. يجري اختيار إعكاسات محددة لـتلائم قصـتها. فالمتمردون يخضعون؛ والمستَعْبدون يُحررون (رقم 3، 4). يُحوّل انعدام الأمن إلى أمون. تُحول معالم الأرض عندما يشق طريق إلهي عبر القفار. تُنهض الوديان وتسوى الجبال (رقم 1، 4، 5؛ انظـر إشـعيا 40: 3-5). يُحول العالم اجتماعيـًا عندما يقهر أزاتيواد البلدان الغربية ليعيد توطيـنها في الشرق (رقم 15). يمنح أحشورش الموتيف اتجاهـًا كونيـًا ببساطة بجعل كل ما كان سيئـًا جيدًا (رقم 9). يؤكد قورش الصفة المتعالية لدوره كمخلّص (رقم 8). فهو لا يعكس معاناة شعبه فحسب بل يبعث الموتى من قبورهم.

2/ 1/ 3/ 9) خلق الصّيت

يعبر نصف النقوش تمامًا بصراحة عن هدف (خلق الاسم /التخليد) للملك، وهو موتيف تصفه قصة برج بابل بأنه التكبر البشري الذي يتعين إذلاله (التكوين 11: 1-9). تشكل إنجازات الملك وصيته عنصرًا في النقوش الملكية الآشورية، مع كل ملك يبز سلفه في مآثره الفاضلة[20]. بروح الاقتداء، يدعو سرغون (رقم 1) خلفاءه إلى أن يفعلوا كما فعل هو. في الكتاب، يساعد مجاز المحاكاة هذا في بناء سفر الملوك الثاني، حيث يسير الملوك في طريق داود أو في درب يربعام الشرير. يتكلم قليل من الملوك عن المآثر العظيمة «مثل بناء حدائق الحيوان» (رقم 2). أما الآخرون، أمثال قورش (رقم 8)، فيتكلمون عن اعتراف الأمم أو الملوك العظام بهم (رقم 19، 20). يستخدم معظمهم دور البطل، أو موتيف الابن الأصغر سنًا، الذي ينطوي على موقف بطولي، لتعزيز روابطهم الشخصيّة بالبطوليين والإلهيين. إذ يستعمل سرغون ميلاده كمؤشر على العظمة (رقم 1) يتكلم أيضًا عن أبيه بوصفه مجهولاً، مثلما يدعي نبونيد (رقم 7) أنه «ابن وحيد، واحد بمفرده في العالم». كلاهما موجودان في تراث الوصف الذاتي المشهور لنبوبلصّر بصفته «ابن لا أحد»، الذي أسس سلالته الخاصّة به. رسم أشوربانيبال (رقم 3) جداريات تروي مآثره البطولية[21]. لقد اختارت الآلهة معظم الملوك أمثال نوح، أبراهام [إبراهيم!]، وموسى وداود لأجل العظمة. إنّ قورش، مثل أبراهام [إبراهيم!]، هو «صديق» إلهه (رقم 8). تُربط أفكار إدرمي الخاصّة بالإله هداد [حدد]، قارئ قلوب البشر، الذي لجأ إليه، مثلما لجأ يهوه إلى أبراهام [إبراهيم!] (التكوين 18: 17). ثمة صفة متعالية أيضًا ينطوي عليها ادّعاء نبوخذنصّر الثاني (رقم 5) بأنه «ملك أبدي»، ودوره كمخلص لشعبه. ثمة صفات إلهية مشابهة قد ينطوي عليها الخوف الذي يتملك أعداء سوبيلوليوما منه (رقم 10).[22] يكون أزاتيوادا (رقم 15) ملكًا (مباركًا) وبارًا.

2/ 1/ 3/ 10) البناء

يعود بناء وترميم الهياكل إلى نهاية الحرب. هذان النشاطان يدلان على الازدهار والسلام عندما يكون الرب في سمائه وكل شيء صحيحًا في هذا العالم. إنه جزء من مجد كل ملك. جذوره هذه الثيمة عميقة عمق جذور قصة غلغامش، حيث يتكلم المؤلف، الذي يخاطب جمهوره مباشرةً، عن أسوار أوروك التي بناها غلغامش. إنه يتكلم عن معبد إنانا وعن المغامرات التي نقشت على رقيم. يدعونا الراوي إلى أن نشاهد الآجر المشوي الجميل وأن نتذكر مآثر غلغامش العظيمة[23]. في نهاية المغامرة التي دعا الرقيم التذكاري لغلغامش المؤلف إلى روايتها، يدفع غلغامش سائق قاربه الخاص إلى الإعجاب بنفس هذا الآجر الجميل[24]. تختم قصة يهدون-ليم (رقم 2) بوصف لترميمات ضفتي نهر الفرات وبناء معبد لشمش. ينصب أشوربانيبال الثاني (رقم 3) المعابد ويقيم المهرجانات، في حين

يعـيد أسرحدون (رقم 4) بناء أسوار بابل ويستعيد هيكل إساغلا. يختم أول نقش لنبونيد (رقم 6) بوصف لمختلف مشاريع البناء، بما فيها إعادة بناء معبد بابل. أما نقشه الثاني (رقم 7) فيفتتح به وهو يحلم بأنه تمّ اختياره لإعادة بناء المعبد في حران ويختم بإكماله. يبني أزاتيوادا (رقم 15) مدينة أزاتيواديا ويشـترع تقـديم القـرابين إلى بعل. على نحوٍ مشابه، فإنّ زكور (رقم 17) يعيد بناء مدينة هزراح ودفاعاتـها ويشيد المزارات، في حين أن يهاوميلك (رقم 16) يبني على نحوٍ أكثر تواضعـًا مذبحـًا لـبعل. يبني باناموا (رقم 18) «المدن والقرى» ويقدم القرابين إلى الآلهة. يتجاهل بار-ركيب الوظيفة الدينـية لهذا البناء ويبني قصره الخاص به، كما فعل داود (صموئيل الثاني 5: 11). إنّ سليمان، بعد قضـاء سبع سنوات في بناء بيت يهوه، يستغرق أربع عشرة سنة أخرى لجعل بيته أكثر فخامة (قارن الملوك الأول 6: 15-22 بسفر الملوك الأول 7: 1-12). يُنصب (رقيم ميشع) (رقم 21)، مثل نصوص نبونيد، لتكريس حرم مقدس في كرشوه. في القصة، يبني ميشع بعل ميون وكيريات حايم. إنه يصلح العـبادة ويستعيد عبادة إله موآب، مدمرًا الأشياء التي تعود إلى يهوه. عندما يستولي على يحاز، يبني كرشوه، وآروئير وطريقـًا في الأرنون. يعيد بناء بيت باموت وبزر. إن خط حبكة القصة يربط ثيمة البناء بالنصر في الحرب، كما تُربط قصة مشاريع بناء داود بإخضاع أورشليم (صموئيل الثاني 5: 9). إنّ إنشـاء سـليمان معبد أورشليم (الملوك الأول 5: 15-51) هو أفضل ارتباطـًا حتى بثيمة الإعمار بوصفه تقوى.

2/ 1/ 3/ 11) إعلان البشارة

هـذا العنصـر الثيمي المحدود يسم الأحداث بوصفها جزءًا من المخطط الإلهي. يكون في العادة تابعـًا لثيمة السلام المتعالي أو اليوتوبي، مع أنه يمتلك أيضـًا صفات مستقلة. إنه يتبدى في إشارات [آيـات] خاصة من الآلهة، يتم تحديدها غالبـًا من خلال الأعداد، ما يسم تبعية القصة لمصير تقرره اللعنة الإلهية أو البركة الإلهية. في سردية أسرحدون (رقم 4) تخلق تنويعات هذا العنصر إعكاس القدر مـن العقاب إلى الرحمة. إنه مبدأ هاد «لأجل عهد أسرحدون». في مواز قريب، سبق ذكره، يحدد يهـوه سبعين عامـًا لسبي إسرءيل (إرميا 25: 11)، موسعـًا لعنة إسرءيل لتشمل هلاك العالم كله بالسـيف[25]. مـثل سـفر إرميا وسفر الملوك، يتكلم أسرحدون عن الغضب الإلهي وكما في سفر التكوين، يتكلم عن شر مخطط الإله. إنّ مردوك، مثل يهوه (التكوين 8: 21-22)، يندم على مخططه لـتدمير بابل ويكون رحيمـًا، فيعكس قدر المدينة وينهي عشر سنوات ضمنية من الخراب بتدشين العـودة [من السبي] في العام الحادي عشر عندما يدعو بطل القصة إلى عرش آشور[26]. فالمفتاح إلى المصير الإلهي هو في الأعداد[27]: عندما يتردد أسرحدون، تشجعه الآيات الإيجابية في دوره كمخلّص. إنّ توقيت المصير يمكن أيضـًا أن يكون انتقالاً للحبكة. يشير نبونيد (رقم 7) إلى نهاية سنواته العشر

مـن الـتجوال [التـيه] في القفر على أنا تحدث في **اليوم المقدّر**، الذي يتسم بسماحة الإله سين[28]. باكتمال الوقت، ينقلب القدر، فيهيء نبونيد استعادة بابل.

تصف نصوص أخرى العهد الأخير، الهدف المطلق لحكم الملك بأنا بركة مقصودة إلهيـًا. يهيء نبوخذنصّر زمنـًا من السلام (رقم 5). الوعود بحكم أبدي أو دائم شائعة (5، 6). إنا تظهر أنّ قوى الشـر قـد هزمت على نحوٍ حاسم. إنّ القدرة الآخروية لهذه الثيمة إنما يوحي بها قورش (رقم 8). فالفرح والوجوه المشرقة من كل أنحاء البلاد تلاقي الخبر الجيد لمردوك الذي ينطق باسم قورش (إشعيا 45: 1-13). كما في الكتاب العبراني، يعيد قورش الحياة إلى أرض كانت ميتة، وهو ما يسم لاهوت الانبعاث الذي يمارس أيضـًا دورًا كبيرًا في أسطورة النفي [السبي] في **الكتاب**[29].

2/ 1/ 3/ 12) السلام أخيرًا

يمـثل عنصر [الـ]سلام = <شلوم> الثيمي حالة سلام يوتوبية، شاملة، متعالية عادةً. هذا هو هـدف حكم كل ملك. إنّ تصريح أشوربانيبال (رقم 3) بأنه قد فتح كل البلدان من دجلة إلى لبنان ومن سبنات إلى أورارتو يكشف عن سلام يوتوبي. فمثل سليمان الكتابي، الذي «حكم كل الممالك مـن الفـرات إلى أرض الفلسـتي: كل الطريق الممتد إلى حدود مصر» (الملوك الأول 5: 1)، فإنّ لأشـوربانيبال مملكة تصل إلى حدود العماء. إنه يمتلك حكمة سليمان؛ يبني قصره وحديقة فردوسه؛ إنه يصطاد ويدجّن الحيوانات البرية.

يمكـن التعبير عن ثيمة السلام، كما رأينا، من خلال وظائف أخرى. يسم يهدون-ليم (رقم 2) التعالي والديمومة بتوسيع مملكته إلى الجبال، وتوحيد المنطقة وفرض جزية أبدية. تتسم قصة أسرحدون (رقم 4) أيضـًا بالسلام المتعالي. إذ سيدوم بيته وبابل والمعبد إلى الأبد وسوف يحكم حتى يهرم؛ إنه يصف نفسه بأنه «غرسة الحياة» لشعبه. هذه الوظيفة المعطاة إلى أسرحدون تردد صدى الدور الذي يسـند إلى حزقـيال في رؤياه اليوتوبية، حيث يقود يهوه نبيه إلى نبع الهيكل المانح للحياة وأشجار الحـياة، التي تظلل بحرًا ميتـًا محوّلاً (حزقيال 47: 1-12). في تنقيح العهد الجديد لهذا المشهد، عندما تـتولى شـجرة الحياة دور الهيكل بوصفها الهدف من ملكوت الرب، يقوم الكبش المسيحاني بدور أسرحدون (الرؤيا 22: 1-5). إنّ أسرحدون، الذي كانت حكاياته الخرافية من بين الحكايات الأكثر شـهرة في العصور القديمة، هو الرجل البار لسفر المزامير: شجرة لا تذبل أوراقها (المزامير 1: 3). إنه غرسة الحياة لشعبه. مثل سليمان الشاب، يقيم حكم عدلٍ يكون أبديـًا (الملوك الأول 3: 16-28، 5 : 7-12).

إنّ العرش الأبدي والسلالة الباقية يسمان **شالوم** في قصة نبوخذنصّر (رقم 5) وأولى قصص نبونيد (رقم 6). ففي حين يشدد نبوخذنصّر على سعادة وسُلمية حكمه، ويشدد قلمو (رقم 14) على حُنوه

وحب الشعب له، يركز نبونيد على سلطته ومشيئته في الحكم. مثل رب داود، سيعطي مردوك نبونيد كـل ما يرغب فيه. فمردوك يسمعه (انظر المزامير 1: 3، 18: 6). يشترك نبونيد بإيثار داود [حب الغير] وصلاته من أجل حكم مديد إذا رغب مردوك في ذلك (انظر صموئيل الثاني 15: 25-26، 22: 7، 23: 5). تـتمحور قصـته الثانية (رقم 7)حول ثيمة استعادة المعبد. كما [حدث] مع داود، تمنح الآلهـة نبونيد النصر على كل أعدائه (انظر صموئيل الثاني 7: 9، 22: 1). إنّ تعالي انتصاره إنما يدلّ عليه تحطيم أسلحة الأعداء الأبديين (انظر صموئيل الأول 2: 4؛ صموئيل الثاني 22: 22). كل ملوك العالم يرسلون رسائل الصداقة، كما يرسلون إلى سليمان (انظر الملوك الأول 10: 1، 24). تعود الآلهة إلى هياكـلها في الوقـت المحدد. مثل أبراهام [إبراهيم!] بعد أن يهزم ملوك الشمال، يكافىء نبونيد رجالـه بسـخاء، لكنه يعود إلى البيت نفسه من دون تغيير (التكوين 14: 21-24). إنّ قصة إدرمي (رقـم 13) لا تجعـل الملك يحكم آلالاخ لمدة ثلاثين عامـًا كاملة وحسب، بل أيضـًا تضع حدًا للحرب (انظر رقم 18؛ إشعيا 11: 1-9). يغنى أزاتيوادا (رقم 15) كل الأشرار، يحول الشريرين رعايا ويذل الأقوياء. تمتزج إعكاسات الحظ التي تدل على نجاح الملك والمباركة الإلهية لحكمه بسلاسة مع عناصـر الانـبعاث المعبرة عن **سلام** هكذا فإنّ أزاتيوادا (رقم 15) وباناموا (رقم 19) كلاهما يمنحان الحـياة لشعبيهما ويبعث قورش (رقم 8) سومر وأكاد من الموت، ما يعكس غياب الآلهة. إنّ قورش، الـذي يفتح بابل من دون قتال (انظر إشعيا 9: 5؛ ميخا 5: 4) يقدم نفسه بصفته ملك العالم الذي تحـبه الآلهة (المزامير 2: 8، 89: 28): ملكـًا عادلاً، يمنع عصابات الرعب والرقيق. على نحوٍ مشابه، يفـتح سـوبيلوليوما مـن دون قتال عندما يلتمس العدو المغلوب السلام (رقم 10) والكل يخشى سـوبيلوهيوما. يتدافع أسراه، الذين لا حصر لهم، إلى إقامة السلام (انظر يشوع 9: 1-15). بالنسبة لـيهوملك (رقم 6)، فإنّ السلام هو هبة من الربة بعلات. في حين تؤكد كل نصوصنا تقريبـًا على ثـيمات الازدهار، فإنّ قصتي باناموا (رقم 19) وبار-ركيب (رقم 20)، مع إعادة تنظيمهما الحكم والثروة والحكمة، توازيان على النحو الأكثر تطابقـًا سلام وازدهار عهد سليمان (الملوك الأول 4-5).

تكـثر العناصر الثيمية التي تعكس هدف السلام اليوتوبي في الكتاب. فالملكوت، وحضور الإله، والخلق الجديد، ورؤية المسيح المتعالي والـازات الأخرى التي تعكس ولادة أورشليم الجديدة، والحكم الأبدي لداود، ومهابة حكم سليمان أو بناء أو إعادة بناء الهيكل، تشترك بـذه الثيمة. تقدم القبسات التهكمـية، الموجهـة بالحبكة، لليوتوبيات [الفراديس] المفقودة أيضـًا أصداء مهمة لهذه الوظيفة في السردية الكتابية.

2/ 1/ 4) تاريخية سير قديمة

مـع أنّ هذه الشهادات، التي تفتقر إلى الإثبات غالبـًا، لا تقدم مصادر هامّة لتأريخ الأحداث، فإنها تساعدنا مع تاريخ الأدب القديم وبعض ثيماته المركزية. تمتلك ارتباطاتها الوثيقة بالأدب الكتابي غـنى لم يلق هنا سوى تلميح. إنّ ما هو ذو أهمية أكبر من النتف القليلة من المعلومات التاريخية التي تقدمهـا هـذه النصوص النصبية هو إمكانية الوصول التي تمنحها إلى إرث أدبي وفكري. إنها تشرح التقنـيات والأنماط والعناصر الأدبية التي يشترك بها التراث الكتابي. فقصة أدد-غوبي أم نبونيد، على سـبيل المـثال، تستعمل لغة تقوى مجازية غنية شائعة في سفر المزامير[30]. إنّ أداد-غوبي، السائرة في طريق البر، تصلي ليل نهار إلى الإله سين (انظر المزامير 22: 3). كانت تعبد الآلهة سواء في السماء أم على الأرض (انظر المزامير 89: 53). فلكي تسترضيهم كانت ترتدي الخيش الممزق، مثل ملك نينوى في قصـص يونان (يونان 3: 5). لقد سبحت للآلهة (انظر المزامير 22: 26-27) وقدّمت لهم الطعام عـلى مـدى خمسة وتسعين عامـًا (انظر التكوين 17: 17). تعكس هذه الموتيفات عالمـًا دينيـًا مشتركـًا وينبغي أن توجه قراءتنا لكل من النصوص الكتابية ونصوص الشرق الأدنى القديم[31].

تشـترك قصـتا أسـرحدون وميشع بالتقنيات [المستخدمة] في بناء السرديات المتسلسلة. إنهما تساعداننا في فهم كيف تمّ تجميع سفر الملوك الثاني كتاريخ متماسك. على سبيل المثال، بعد الإشارة إلى تدمـير إسـرءيل الكامل، يعدد ميشع انتصاراته في سلسلة من القصص النموذجية. يستولي على بعـل-ميون وكيريات حايم. هذا يفسح الطريق إلى القصة الأعقد لغزو عطاروت، وهي مدينة بناها ملـك إسـرءيل. يلي ذلك غزو نبو بأمر من كموش. تستمر قصة إذلال إسرءيل مع الإستيلاء على يحـاز، التي بناها ملك إسرءيل أيضـًا. هذه الإشارات إلى مدن إسرءيل تسمح للقصة بالانتقال إلى مشـاريع بناء ميشع. يُحتفل بالسلام عندما يحكم الملك مئة مدينة، مع عدد مساوٍ من القصص التي يتعين تخيلها.

تطوّر القصة الحتية حول تلفينو سلسلة سردية مشابهة[32]. بسبب صفتها الأخلاقية العالية. فإنّ لها أوجه شبه أكبر حتى بسرديات أسفار صموئيل والملوك. تبدأ القصة بصوت تلفينو وتؤطر أحداثها في الماضـي. بـتعداد عهـود أسلافه السبعة، يظهر أنّ الخلافة على العرش يقررها نمط مكرّر من القتل والدسيسة في بلاط الأسرة الملكية. إنه يقدم مثلاً منورًا حول حب المرء عدوه: «فعلوا شرًا لي لكنني لن أفعل شرًا لهم». يستعمل القسم الأخير من هذه السلسلة القصصية أمثولة (parable) ليشرح مثلاً. تحاك مؤامرة كبيرة ضد تلفينو، يقتل من خلالها أبوه وإخوته. يحاكم المتآمرون ويحكم عليهم بالموت. ومع ذلك، فإن تلفينو يعكس مصير القتلة. إنّ تلفينو، منذرًا بأنبياء العهد القديم (إشعيا 2: 4؛ ميخا 4 : 3، انظر التهاليل 3: 10) يحرر السجناء بأخذ أسلحتهم واستبدالها بنير فلاحة.

إنّ تلفيـنو، الـذي يُواجه باللعنة بسبب الدم المسفوك في الأسرة الملكية، وهو ما يفسره الأنبياء كمكافئ لحمام الدم في حتوسا يصدر مرسومـًا، بناءً على مبدأ أخلاقي. إنه يحرّم العقاب الجماعي إلى الأبـد ويحصـر الثأر لدم القتيل بالرجل القاتل. فالقاتل هو الذي سيدفع ثمن جريمته، وليس بيته وأولاده. إنّ حل تلفينو هو نفس حلّ حزقيال لمشكلة الإدانة الجماعيّة ويُردد في ختام قصة داود حول ثيمة المصالحة (انظر أدناه، 3/ 3) شخصية داود في القصة والنشيد). كما في ميثاق إرميا الجديد (إرميا 31: 29-30)، يقدّم حزقيال أخلاقية جديدة تضع حدًّا للثأر بالدم والانتقام (حزقيال 18). لن يعود الأبناء يدفعون ثمن آثام آبائهم. فالآثم الذي يتوب سيحفظ حياته. إنّ المثل الذي يقدمه سفر التثنية كقانون إلهـي سُـنّ في القفر يشرحه كل من إرميا وحزقيال في تحول نائي تقتضيه معاناة نفي أورشليم. إنا تعكس خط الحبكة والموتيف والمنظور الخاصّة التي تشترك با القصة الحتية، أي: إناء سلسلة الاغتيال الملكـي. في قصة الملك أمصيا ملك أورشليم، يشرح سفر الملوك ويقتبس هذا المثل في ترديد واضح لقصة تلفينو. يرد أمصيا على اغتيال أبيه بإناء قتل الملوك (regicide) في المملكة (الملوك الثاني 12: 20-22)، خاتمـًا بذلك جدالاً طويلاً حول الانتقام بدأ في قصة قايين (التكوين 4):

> **وعندما استتب المُلك في يده (أمصياه) قتل رجاله الذين اغتالوا أباه الملك. ولكنه لم يقتص من أبنائهم عملاً بما هو وارد في كتاب شريعة موسى، حيث أمر يهوه قائلاً: لا يقتل الآباء بذنب البنين ولا يُقتل البنون بذنب الآباء، إنما يُقتل كل إنسان بما جنت يداه (الملوك الثاني 14: 5-7؛ التثنية 24: 16).**

يظهـر عرضنا للإيديولوجيا الملكية أنّ التقنيات السردية وموتيفات وثيمات القصة الكتابية كانت قائمـة بشـكل ثابـت قبل أن تكتب أي سرديات كتابية. إنّ فضائل التواضع والعدالة الاجتماعيّة والاسـتقامة كلها علامات تقوى موجّه نحو ملكوت مثالي. إنّ ما ينقصنا مع ذلك هو أن نبين كيف أنّ الثيمات الكبيرة لمثالية الشرق الأدنى القديم يجري دمجها وتحويلها في تطوير موسع وإبداعي. ستتم معالجة ثلاث ثيمات لها جذور في الأسطورة القديمة في الفصول التالية: 1) دور الملك بصفته ابن الرب والمحـارب الإلهي، الذي يحفظ غلبة الخلق على العماء. 2) ترابط التجدد والانبعاث لشرح تربية تركز عـلى دور الملـك في تـأمين الخصب والحياة. 3) دور الملك بوصفه معانيـًا [مكابدًا]؛ يحول عالم العـنف. هذه العناصر، المدمجة في عالم قصة ونشيد الشرق الأدنى القديم، تخلق خطابـًا حول المتعالي يرتكز على العدالة والحياة الخالدة والسلام. إنا تُلخص هذه في شخصية قاضٍ [ديّان] قيامي وملك-مخلّص مغيّر للعالم.

2/ 2) أسطورة المحارب القدوس القاهر

2/ 2/ 1) تماسك السردية الكتابيّة

إنّ فهم السبب في أنّ قصة بعينها تُحكى هو حاسم في تعريف ما هو جوهري في التعريف الذاتي لـلهوية اليهودية المبكرة. لقد حدد الفصل السابق عددًا من العناصر الأساس الطاغية في هذه الهوية. نظـرًا للطبـيعة الثانوية لتراثنا، فإنّ قدرة نصوصنا على حمل المعنى تتجاوز دائمـًا مقاصد المؤلفين الكتابـيين والثقافة التي كانوا يمثلونها. عندما يتأمل المرء المعاني الضمنيّة لإعادة استعمال التراث، وفي الواقـع كـل فعل تأليف ينطوي على ذلك، فإنه يحتاج إلى تأمّل أننا، ككُتاب، نكتب ما لا نقصد تمامـًـا: نفوسنا ليست هي نفوسنا تمامـًا. إنّ خلق الهوية المتضمن في بناء التراث ليس من السهل الـتحكم بـه، بل هو معتمد على التراث الذي يعيد تفسيره ويعيد استعماله. ينظر هذا الفصل إلى الترابطات الضمنية لبعض الموتيفات الكتابية التي نشأت من الأسطورة الشرق أدنوية القديمة. فموتيف العنف المرتبط بقصص الخلق يُربط ربطـًا وثيقـًا بالوظيفة التربوية لموتيف غضب الرب. إنّ الغضب الإلهي دومـًا هو الذي يحفز الفهم. مع ذلك، في قصة الخلق في سفر التكوين (التكوين 1: 1-2: 3)، يكـون الغضب الإلهي والتدمير غائبين، وفي أحسن الأحوال متضمنين إلى حد بعيد من خلال إشارة ضمنية. إنما يدخلان السردية في قصة الجنة (التكوين 2: 4-3: 24) وفي سلسلة القصص التي تليها، بالأخص سردية الطوفان.

خضـعت الثـيمات والموتـيفات المركزية المشتركة بين تراثات الشرق الأدنى القديم لفترات من الشعبية والانحطاط. فقد جرت العودة إلى الأدب الأقدم في الفورات الحماسية الأثرية لعصر النهضة. إنّ عهـد حكم نبونيد على بابل (559-539 ق م)، على سبيل المثال، قد بشر بنهضة كهذه تميل إلى الثـيمات والـتراثات البابلية القديمة والسومرية، بطرق عديدة شبيهة بنهضة العهد الآشوري في أثناء حكـم آشور بنيبال (668-627). بقيت القصص الهلنستية وأساطير سنحاريب وأسرحدون الخرافية، مـثل أساطير الإسكندر، في مركز البؤرة الأدبية قرونـًا من الزمن بعد أن اختفى هذان الملكان عن

مسـرح التاريخ. كان لمصر أيضـًا حركاتا النهضوية، التي لعبت فيها السلالة الثامنة عشرة وعهد عمارنة دورًا كبيرًا. كانت مكتبات العالم القديم، وخصوصـًا مكتبة الإسكندريّة، نتاجـًا لمثل هذا الـتفكير. إنّ تأثيرهـا في الإنتاج الأدبي قد قوّض التسلسل الزمني والحدود الجغرافية للأدب القديم. فالـروابط المشتركة للأدب العالمي كانت سائدة قبل الآن عن طريق العهد الآشوري[1]. يشمل فهم إعـادة اسـتعمال الـتراث تفحص كيف يفسر النص التراث والموتيف والعالم الفكري الذي يعاد اسـتعماله. فالسـياق الجديـد، المسـتقل ظاهريـًا، يتمتع في أحسن أحواله بسلامة هشة. ليست الكرونولوجيا المشتركة غير متضمنة في تقاسم التراثات فحسب، بل إنّ الفهم والوظيفة المشتركين لا يمكـن افتراضهما إلاّ بصعوبة. ما يعاد استعماله يمتلك القدرة على تجاوز استعمال أيّ مؤلف منفرد للتراث.

يحكـي الكتاب قصة عالمين، تصوّر صراعـًا متكرر الحدوث. أحدهما هو عالم السماء المتعالية الـذي يقـرر القدر الإنساني والآخر هو عالم البشر الزائل الذي يستعصي على الفهم. في حين أنّ الهـدف مـن هـذا التضاد المركزي هو التنوير، فإنه يعبر عن الاختلافات المأساوية والتي لا يمكن تسويتها بين الإلهي والبشري. تنتمي أحداث إسرءيل القديم وقدره المأساوي إلى العالم الزائل للجنس البشـري. هذا يقف في تباين فاضح مع عالم الحقيقة والحكمة المتعالي وغير القابل للمعرفة على نحوٍ مطلـق. تمـارس السرديات التي وصلت إلينا في الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب، قصص الخلق والأصـول والهداية الإلهية، دورًا كبيرًا في خلق هذا البنيان الخرافي. إنّ نقطة البداية في الخلق في سفر الـتكوين، الأسـاس والتي لا غنى عنها بالنسبة لقصة إسرءيل القديم في الكتاب، هي نقطة انطلاق لطالما اعترف بأشباهها الإغريقية[2]. إنّ سفر التكوين، حتى أكثر من سفر الأخبار، يبدأ من البداية، كما يوحي اسمه وكما تعلن كلمته الأولى [<برشيت> = في البدء] على نحوٍ توكيدي. من هناك، تسـتمرّ السـردية الكتابيّة في سلسلة متوالية مترابطة ثيميـًا [وفقـًا للموضوعات] من القصص المـتمحورة حول حياة أو عهد الأبطال والأنبياء والمخلّصين والملوك المتعاقبين عبر اثني عشر سفرًا. تلقـى خاتمـتها في نهايـة سفر الملوك الثاني في مشهد مختصر لآخر سليل مذلّ من إسرءيل وملوك إسرءيل الأربعين وهو يستلم جرايته [حصته] اليوميّة من الضيافة البابلية «طوال أيام حياته».

سلم تكتب القصة في زمن واحد، ولم يكتبها أي مؤلف منفرد. فلا القصة ولاإنشاؤها مستمران في حبكتها. يجد المرء سلسلة من الأسلاف والأبطال المتصلين على نحوٍ واه بالخلافة في سلسلة متوالية. إنّ مـا يربطهم بالشكل الأكثر وثاقة هو تماسك إيديولوجي وثيمي [فكري وموضوعاتي] سمح بتلقي سلسـلة موسعة من السرديات ككل مترابط، مشمول في خطاب داخلي متكرر الحدوث. في حين تـتحرك القصـص على نحوٍ مضطرد عبر القصة والزمن من البداية إلى النهاية، فإن الصوت الضمني للسلسـلة السـردية، الـذي يسمح لنا بأن نقرأ السردية ككل، يقف فورًا عند الخلق وعند سقوط

أورشـليم. هـذا الصوت هو مفارق زمنيـًا على نحوٍ ضمني وتفسيري: يحكي دومـًا قصة حول ماضي إسرءيل: القصة الكاملة من البداية إلى النهاية.

تعـرض أسـفار الأنبياء، كإشعيا وإرميا ويونان، تعليقـًا على قصة الكتاب عن إسرءيل القديم وتفسـيرًا لهـا. لقد تمّ تحديد منظورها ضمن القانون الكنسي الحالي عن طريق مجازات تحديد هوية الذات كالميثاق الجديد لإرميا وحزقيال وقصص الاستعادة في سفري عزرا ونحميا. فأصبح هذا نقطة الانطلاق السردية لهروب الكتاب إلى الماضي[3]. تتركز القصص والثيمات التي نواجهها في افتتاح هذا التراث في سفر التكوين في الشرح المحدد للهوية الذاتية للامتحان والصراع، من شجرة حواء في وسط الجنة وتضحية أبراهام [إبراهيم!] على جبل مورية (التكوين 22) إلى صراع يعقوب مع عفريته الليلي (الـتكوين 32: 24-30). ينشأ كل من خلق العالم وخلق إسرءيل عن صراع متعالٍ واحد: قصة لا تنتهي أبدًا[4].

يـبدأ سفر التكوين بالخلق. لكن أين يبدأ الخلق؟. هل كان يوجد أي شيء قبل الخلق؟. هل يبدأ الخالـق في البداية أم لا؟. ضمن الزمن الخطي كمقابل للانهاية، إنه يفعل ذلك بالضرورة؛ يبدأ الخلق بالمحـرك الأول لأرسطو. فالخلق من حيث جوهره يكون من العدم (ex nihilo) ليست لدي النية في معارضة منطق هذه الرؤية العالمية. ومع ذلك، لا يتعلق سؤالنا في الحقيقة بوجود العالم، سواء افترضنا أن له بدايـة أم لا، ومـنطقه هو منطق سردي. لا تبدأ تراثات العالم القديم قصص الخلق الخاصة بها ببسـاطة بـلا شيء. فقصة الخلق البابلية إينوما إيليش تبدأ في عالم الآلهة، في معركة ميثولوجية بين مـردوك وتـيامات[5]. إنّ خلق العالم يتعلق بتقسيم ومزج المياه الحلوة والمالحة. إنه يخلق على النحو الأسـرع عندما تشق جثة تيامات في المعركة من قبل رياح مردوك الإلهية الأربع. هذه القصة تركت آثـارًا لا تمحى في الأسطورة الكتابيّة، خصوصـًا في تناقض افتتاحية القصة، التي تصف الأرض بأنها عديمـة الشـكل وخاوية مثل الصحراء، في حين تعبر الروح الإلهية فوق مياه الأعماق على الطرف الآخر: العالم بوصفه عدمـًا والإله بوصفه مصدر الحياة والخلق.

تسـتخدم التراثات الإغريقية بشكل عام نموذجـًا قصصيـًا للخلق، نموذجـًا نجده لأول مرة في صـلاة مصرية إلى آتوم توجد قبلئذٍ في نصوص هرم السلالة السادسة[6]. بحسب هذه الطبعة المصرية، يبدأ الخلق في هليوبوليس [مدينة الشمس]، مع المتحدرين من أولاد الإله آتوم. إنها تستعمل مجازًا يردد صـداه بعدئذٍ بقرون في قصة الرب الكتابي الذي يخلق آدم في صورته، والذي ينقلها بدوره إلى ابنه شيث (التكوين 5: 2-3). تتضمن الأسطورة المصرية أربعة تمثيلات لآتوم من أول جيلين من أولاده: شـو إلـه الهواء، مع قرينته تفنوت، إلهة الماء، وغب، إله الأرض، مع قرينته نوت، إلهة السماء. إنّ العناصر الأربعة المقرونة مثنى مثنى يستدعيها الرب في سفر التكوين (1)، الذي يبدأ به الخلق، انفصال

الـنور عـن الظـلام الذي كان مختلطـًا به، وانفصال البحار عن الأرض التي كانت تغطيها، تقدم تنويعـًا قريبـًا[7].

مـع ذلـك، يمكـن للمرء أن يقول إنّ لا شيء يقع قبل الخلق في سفر التكوين. «في البدء [أو ببسـاطة: أولاً]، خلـق الـرب السـماوات والأرض وكانت الأرض مشوشة ومقفرة». فليست السـماوات، بل الأرض هي المكان الذي يوجد فيه العدم. هذا تنويع واضح على المفهوم الإغريقي للعمـاء بوصـفه فـراغـًا (Void) يرتـبه الخلق. في مكان الشواش (Chaos) يُمنح الشكل للمادة اللاّمـتمايزة. الخالـق يبنين [يُهيكل] العماء تمامـًا بشكل مؤكد مثلما تشغل الأشكال المتعالية كل الواقـع عـلى قـيد الوجود في مقابل عدمية الفراغ. من المهم أن نعترف بأنّ الخلق، في هذه الرؤية العالمـية، لـيس حدثـًا من الماضي بل سردية تعبر عن مثال (ideal) العالم المصمم إلهيـًا. ثمة أصداء كثيرة لهذا المنظور في الكتاب. فعلى سبيل المثال، تعود المياه من العمق إلى إفناء الحياة في قصة الطوفان (الـتكوين 7: 10-11). فالأرض مشغولة بالخلق ومياه العماء الخاضعة لسيطرة يهوه في سفر المزامير (المـزامير 46: 3-6؛ 65: 7-8؛ 89: 10؛ 93: 1، 4؛ 96: 10). إنّ ثيمة الحاجة المستمرة إلى الخلق، المتضـمنة في إيديولوجيا الخلق من العماء، هي أساس للاهوت الكتابي. «أعمال الرب الخارقة» هي أفعال خلاّقة في كل مكان من التراث. يردد انتصار يهوه على البحر في سردية موسى (الخروج 15: 10) الـروح الإلهية التي تهب فوق الأعماق. إنها ريح خلاّقة تهب فوق المياه. عندما تُدمّر مصر، يخلق يهوه إسرءيل كشعب.

هـذا التنقيح الخرافي المستتر في السردية الكتابية أيضـًا له غرض تربوي. ضمن العالم الكبير من التلمـيحات الأدبية، التي تخلق الخطاب في الكتاب، تتقاطع ثيمة انتصار يهوه على البحر مع الموتيف السـائد الآخر للشعر الكتابي. إنه مأسور بالسؤال، ماذا يكون الإنسان؟. ما إن يطرح هذا السؤال حـتى يُستحضر طيف هائل من الأجوبة. يستعمله هوشع في صدى ضمني لقصة النصر على البحر: البشرية يمكن «إزالتها مثل الزبد عن سطح الماء». إنّ الشرح المؤكد ضمنـًا لهذا الجزم هو، بالطبع، قصـة سـفر الخروج (15). «كل ذي جسد عشب . . يذبل العشب لأن نفخة يهوه تهب عليه» (إشعيا 40: 6-7). البشر يأتون ويذهبون بسرعة كما يذبل العشب أو الأزهار في الحقل (أيوب 14: 2؛ المـزامير 103: 15-16). يعـرض وصـف سفر الخروج لتدمير مصر وخلق إسرءيل شرحـًا قصصيـًا لأجل «طريق كل ذي جسد» الفلسفي. فالبشر هم «نفخة ريح» (المزامير 39: 12، 62: 10، 103: 16، 144: 3-4). لـيس الـناس سوى ظل لا يبقى له أثر (أيوب 8: 9، 14: 2)، أفكار باطلة (المزامير 94: 11)، مخلوقة للعدم (المزامير 89: 48؛ التكوين 3: 19).

إنّ الجمال الغنائي لنشيد إيليهو في سفر أيوب، حيث يتخذ الشاب دور آدم، يشرح جيدًا المركزية اللاّهوتية لهذه الثيمة. فالبشرية تقف بين الروح الخلاّقة وعدمية الأرض:

روح الرب هو الذي كونني، ونسمة القدير أحيتني، فأجبني إن كنت تستطيع. أحسن الدعوى، واتخذ لك موقفـًا. إنما أنا نظيرك أمام الرب، من الطين جبلت، فلا هيبتي تخيفك، ولا يدي ثقيلة عليك (أيوب 33: 4-7).

في حـين أن تمجيد الحياة هو من بين أسمى قيم التراث الكتابي، فلا ينبغي أن يفوت المرء الموتيف الأكـثر قتامة المؤيد لمبدأ عصر التنوير القائل إنّ الجميع يخلقون متساوين، لأنم جميعـًا يصنعون من الصلصال. إنّ الأكثر إدهاشـًا في رحلة أيوب في لاهوت خلق سفر التكوين هو الإشارة إلى خوف كـامن يتحرّق إيليهو لإزالته. إنه يشير إلى «الخوف والرعب»: الميل إلى الدم والعنف اللذي تجلبهما البشرية إلى العالم بعد الطوفان (التكوين 9: 2).

2/ 2/ 2) الخلق والتدمير

رغم التلاعب الخلاق المتكرر بالروح المانحة للحياة في نصوص الكتاب، فإنّ موتيف التدمير الأكثر قتامة غالبـًا هو الذي يحقق الصفة الترديدّية للسردية الكتابية. فالروح الخلاقة تكون مقرونة على نحو لا ينفصل بموتيف التدمير والحرب. إنّ روح الرب تخلق الجيوش: «بكلمة من يهوه صنعت السماوات وبنسـمة فمه كل مجموعات الكواكب» (المزامير 33: 6). إنّ مجموعة موتيفات روح الرب والتدمير الخالقـة للأسطورة شائعة في القصص الكتابّية (مثلاً القضاة 14-16)، التي ترى روح الرب خطيرة. يعـرض أيـوب حجة ليثبت ذلك بتقديم روح يهوه في مجاز َنفَس الأسد الغاضب: «وبنسمة الرب يفـنون وبعاصـفة غضبه يهلكون» (أيوب 4: 9). يتكلم إشعيا أيضـًا عن القدرة التدميرية للروح الخلاّقـة، مستحضـرًا قصة تدمير سدوم: «نفخة يهوه كسيل جارف يبلغ إلى العنق، ليغربل الأمم بغربال الهلاك» (إشعيا 30: 28، 33؛ انظر التكوين 19).

إن **توهـو وبوهـو** الكتابي، كيفما كان سجعه هازلاً ومهما كان بالإمكان اشتقاق تضاعفه من الأزواج الإلهـيين لمصر الذين يشاركون في الخلق، إنما يحمل ظلالاً كثيرة من المعاني تتجاوز ترجمته (العمـاء والخواء). فالحاجة الكونّية بالنسبة للخلق المستمر إلى ضبط الشواش توحي بكثير. إن **توهو وبوهو** في عدميته مثل الروح في امتلائها، هو قبل الخلق ويسبقه. فثيمة العودة إلى الشواش هي فكرة مـتكررة مهيمـنة ومركزية في الخماسية. حالما ننتقل من الخلق، فإننا نتعامل مباشرة مع الموتيفيين المقـرونين للخلق والفناء، مع الرب المهموك دائمـًا بالتأسف على ما فعل. القصة التدميرية الأكثر خـرابـًا، التي يكون فيها العالم كله في خطر، هي بالطبع قصة الطوفان الكبير، التي تحمل فيها مياه العمـاء المعاني الإضافية للشر التدميري (التكوين 6-9). مع ذلك، ففي قصة برج بابل التالية، يعود

مجـاز الـتدمير إلى شكله الملطّف من الإبعاد والنفي. تستعمل الثيمة أولاً في ختام قصة الجنة وتحمل معهـا دومـًا المعاني الإضافية للترحيلات القادمة. لقد تمّ إبعاد آدم وحواء من الجنة، وطريق العودة إلى شـجرة الحـياة مسدود من قبل الكروبيم وسيف سحري، لا يُقهر (التكوين 3: 24). على نحوٍ مـاثل، يُطرد قايين من البلاد فيهيم على وجه الأرض، كما طرد إسرءيل القديم مرة أخرى من جنة الهيكل ومن أورشليم وتفرّق بين الأمم. يردد هذا الشكل المختلف من ختام قصة الجنة في كل مكان مـن أسفار الملوك وإشعيا. كما في قصة سفر التكوين، فإنّ مدينة الخواء في سفر إشعيا ليست مدينة تاريخـيّة، بـل المدينة الكونيّة للبشرية التي تُدمّر ويُشتت سكانا على وجه الأرض. فالعنصر الكوني للعودة إلى العماء الخاوي والمشوش لقصة الخلق هو جلي قبلئذٍ من السطر الافتتاحي للنشيد: «يهوه يخرّب الأرض ويجعلها صحراء؛ ينشر البشر على سطحها». إنّ سكان هذه المدينة هم الذين «نكثوا العهـد الأبدي». ردًا على ذلك، فإنّ يهوه يسحق «مدينة الفوضى» (إشعيا 24: 10). يهيمن منطق العقاب على أخلاقية القصة: «بسبب خواء مدينتنا، قرر يهوه أن يجعل مركزها صحراء» (إشعيا 24: 12).

إنّ التنويع البسيط لطوفان سفر التكوين، الذي يجعل فيه يهوه من المدينة صحراء، هو اختيار يهوه المفضل (للشر). للمجاز مثاله الأكثر شهرة في حكاية تدمير سدوم، الذي يحول مدينة مع واديها الغني والجمـيل (الـتكوين 13: 19) إلى «مدينة الباطل» ووادٍ من الملح. إنّ أولئك الذين لا يقبلهم يهوه يمـثلون نقيضـًا للخلق. إنم ينتمون إلى قفر الخواء الشرير. برأي ملاخي، تؤدي أدوم دور «مدينة الباطل». إذ تُخص أدوم بالكراهية الأبدية:

> **أليس عيسو أخـًا ليعقوب . . ومع ذلك أحببت يعقوب. وأبغضت عيسو وحولت جباله إلى أراض موحشة، وجعلت ميراثه لبنات آوى البرية. وإن قال الأدوميون: مع إننا تحطمنا فإننا نبني الخِرَب. فإنّ يهوه القدير يقول: هم يعمرون وأنا أهدم ويدعو الناس بلادهم 'أرض النفاق' وأهلها ب'الأمة التي سخط يهوه عليها إلى الأبد' (ملاخي1: 2-4).**

هـذه الثـيمة بازدرائهـا المفتوح لشعوب الصحراء لا تنطوي على كراهية شوفينية أو عصبية (nationalisitc) بقـدر ما تعكس نزعة راديكالية ضمن شكل كوني من اللاهوت. إن نظيرها الضمني دومـًـا، رغـم كل شيء، هو رمز الشرق كمصدر للحكمة والفهم؛ حيث يكون الأيوبون [جمع أيوب] هم الأجانب الذين يتعين حبهم واحترامهم (اللاّويين 19: 34). إنّ عمون وموآب وأدوم، في أدوارهـا القصصية، تمارس دور الأشرار. إنا وظيفة مشتركة. فهي ترمز إلى البشرية بحد ذاتا: ليس عـالم فلسـطين التاريخي، اللاّإسرءيلي بل (الأمم) الموجهة أسطوريـًا لسفر المزامير بأشكال مختلفة عديدة. إذ يُحكم عليها بأن تلعب دور القفر الأبدي. إنا تمثل نقيضـًا لخلق الرب.

في تنويع هام للموتيف الثنائوي ل«مدينة الخرائب» (إرميا 25: 9-11) تمارس أورشليم دور ضحية الغضـب الإلهـي. يدعو يهوه عبده نبوخذنصّر، ملك بابل، إلى إعادة البلاد كلها إلى الخراب، وإلى إفـراغها وجعـل أورشليم «صحراء أبدية». مهما كانت هذه القصيدة ترسم تلميحـًا اعتدنا على الـتفكير به بوصفه تاريخـًا، فإنّ الأرض اليباب لأورشليم هي العالم الذي يتأسف يهوه على صنعه. يعـاني العالم كله إبطال الخلق ويصبح الأرض الخاوية التي نراها في الإصحاحات الافتتاحية من سفر نحمـيا وسفر المراثي. كما في قصة الطوفان، إنه عالم الخلق، الذي يُعكس ويُحول إلى صحراء العماء الخـاوي الـذي جـاء منه. في تنويع على ذلك، يقدم سفر إرميا يهوه متأسفـًا على قيامه بالخلق مستحضرًا صورة المرأة التي أكلت من «شجرة معرفة الخير والشر»، يشتكي يهوه من إسرءيل القديم: «قومي حمقى لا يعرفونني. هم أبناء أغبياء مجردون من الفهم، حاذقون في ارتكاب الشر، وجهلاء في صنع الخير» (إرميا 4: 22). ينقل إرميا لعنات يهوه ولعنات الأرض ضد آدم وقايين في سفر التكوين (3-4) كاملـة (إرميا 4: 23-26). فالأرض **صحراء خاوية**، من دون خلق. «تأملت الأرض فإذا هي خربة خاوية، وتطلعت إلى السماء فإذا هي مظلمة!». تنتهي الرؤية بترديد للتدمير الشامل للأمم الذي رأيـناه في سفر إرميا (25): «تلفت حولي فلم أجد إنسانـًا . . وأصبحت جميع مدننا أطلالاً أمام يهـوه» (إرمـيا 4: 25-26). بصرف النظر عن كلية التدمير الموعود، وقبلئذٍ في تصعيد حكم يهوه بـاللعن، فإن الأمل يتسرّب إلى النص: «ستحيق الوحشة بالأرض . . ستكونون معذبين، لكن ليس كليـًا . . ولكـن حتى في تلك الأيام لن أفنيكم . . [بل] . . ليجمعوا بدقة لقاط بقية إسرءيل» (إرميا 4: 27؛ 5: 10، 18؛ 6: 9). يُرسم وقت الامتحان:سوف «تُستعبدون للغرباء في أرض ليست لكم» (إرميا 5: 19)؛ فأولاد أورشليم لهم «عيون ولكنه لا يبصر، وله أذن ولكنه لا يسمع» (إرميا 5 : 21)؛ «يهوه سيجعلها صحراء موحشة وأرضـًا مهجورة» (إرميا 6: 8). يأمرهم يهوه بأن «قفوا في الطرقات وانظروا، واسألوا عن المسالك الصالحة القديمة واطرقوها». يؤدي رفض هذا الطريق إلى الـتهديد بالكرب والألم «كألم امرأة تعاني المخاض» (إرميا 6: 24). يمارس «طريق الصلاح» دورًا مركـزيـًا في هـذه المجموعة المتسعة من الموتيفات. يدخل أيضـًا موتيف الابن الوحيد. هذه المرة يكون النواح مطلوبـًا (إرميا 6: 26). فأورشليم ينبغي أن تحاكم بالنار، في حين يخلق رفض «حثالة فضـة» لأورشـليم القديمة توقعـًا لمستقبل أكثر نقاءً ومقبولاً أكثر. هذه المجازات تعرّف شخصية أورشـليم كامـرأة في المخـاض وكصحراء. إنها تربط هذه المعاناة بصور الحرب والتدمير، بإفراغ الأرض، وبالنواح على فقد الابن البكر لأورشليم، بنار امتحان وتنقية الفضة. تتركز كل المجازات في الدعـوة التربوية إلى اتباع طريق الصلاح. إنها تخلي المكان لموعظة تعد بالدخول إلى الهيكل. فالأمل لأولـئك الذيـن يغيرون طريقهم هو أن «أسكنهم في هذا الموضع في الأرض التي وهبتها لآبائهم إلى الأبد» (إرميا 7: 7).

إنّ الـتوازن والملاءمة يقتضيان المنطق [القائل]: بما أنّ الجنس البشري صنع في صورة الرب، فإنّ البشـرية تلـيق بما تعكس. وفقـًا لذلك، فإنّ عبادة الآلهة الباطلة أو المزيفة تقتضي ضمنـًا رفض الخالـق. يكـون العدم البدئي الذي جاءت منه البشرية كاملاً مع التحقق الخلاق لمصيرها. يستعمل الخطـاب المعقد، الذي يحيط بالتلاعب بكلمة العماء **توهو وبوهو** (العماء والخواء) في تنويعات تتردد كثيرًا في كل مكان من التراث[8]. يصبح جوهر الوصية الأولى المقدمة إلى موسى عند جبل سيناء، «لا تكن لك آلهة أخرى سواي» (الخروج 20: 3) موعظة أخلاقية لقارئ سفر التكوين. على نحوٍ مماثل، فـإنّ مجموعة الموتيفات المحيطة بثيمة خواء أورشليم لا تقوم على وصف تاريخي للماضي، سواء أكان حقيقـيـًا أم متخيلاً. فالمقدمة الضمنّية القائلة إنّ صيرورة شعب الرب هي صراع ضد عماء الخلق يـلمح إليها في قصة صغيرة حول النبي صموئيل. ففي إرشاده إلى الشعب، يُماهى مجاز الخواء الكوني بخـواء الآلهة. «اعبدوا يهوه من كل قلوبكم. ولا تضلوا وراء الأصنام الباطلة التي لا تفيد ولا تنقذ، لأنه لا طائل فيها» (صموئيل الأول 12: 20-21). ثمة قرين شديد القرب لبيان صموئيل يُستشهد به في سفر إرميا، حيث الذين «ضلوا وراء الباطل وصاروا باطلاً» (إرميا 2: 5). إن بطلان وعدم الذين يعبدون هذه الآلهة إنما تبينهما قصة الغزو الآشوري للسامرة وترحيل الإسرءيليين في سفر الملوك الثاني. بسبب اتباع هذه الآلهة الباطلة، يكون إسرءيل ذاته باطلاً، كما يثبت سفر الملوك بطلان وعدم البشر الذيـن يتـبعون هذه الآلهة: «وضلوا وراء أصنام باطلة، فأصبحوا هم أنفسهم باطلين، وتمثلوا بالأمم الذين حولهم» (الملوك الثاني 17: 15-18)[9].

إنّ رفـض إشـعيا المزدري الآلهة الشريرة يحمل الثقل الكامل لقصة الخلق (إشعيا 44: 9): «كل صـانعي التماثـيل لا جدوى منهم، ومشتهياتهم لا طائل منها» (انظر المزامير 1: 4، 6). يضع إشعيا صـراعه ضد الآلهة المزيفة و(الأشرار) الذين خلقوا على صورتهم مع مجاز الصحراء: «وعندما يلتمس البائسـون والمسـاكين ماء ولا يجدونه، وتتشقق ألسنتهم من العطش، أنا يهوه أستجيب لهم، أنا إله إسـرءيل لا أتخلى عنهم. فأفجر أنارًا على الهضاب وينابيع في وسط الأودية، وأحوّل البرية إلى واحة ماء والأرض القاحلة إلى جداول» (إشعيا 41: 17-18؛ انظر المزامير 107: 33، 35).

إنّ سـفر أيـوب، الـذي يلعب على ثيمة خلق يهوه، يحول الصحراء إلى أرض خصبة والأرض الخصـبة إلى صحراء، يستعمل الثيمة المصرية القديمة لتحويل (الأمم في الضجيج) إلى صحراء ليثبت قدرة يهوه. إنّ يهوه، مثل آمون-رع، «يعظم الأمم ثم يبيدها» (أيوب 12: 23). ثمة أمثلة على ذلك مـتوافرة في كـل مكـان من التراث (صموئيل الأول 2: 1-10؛ المزامير 107). أما المثال الذي يميز الخصيصـة الأبديـة لـترديد صراع الخلق، باللغتين الكونية والشخصية، فيوجد في الخطاب الختامي للمزمور (89). يستعمل داود صوت إسرءيل الذي يُمتحن لينشد مرثيته:

هل تظل محتجبًا عني إلى الأبد؟. اذكر قِصر عمري وأنك خلقت كل بني آدم للزوال (المزامير 89: 47-48).

يلقى البطلان الأخلاقي والتشاؤم المهددين في خاتمة المزمور (89) جوابًا في سفر إشعيا، ضمن خطبة لاذعة أخلاقية طويلة ضد إثم إسرءيل، الذي فصل الأمة عن إلهها: «إذ سقط الحق صريعًا في الشوارع، والبرّ لم يستطع الدخول؛ أضحى الحق مفقودًا» (إشعيا 59: 14-15). بمثل هذا القنوط، يدخل إشعيا إعكاسه ليشرح خلقًا جديدًا. حيث «لم يكن يوجد إنسان» (إشعيا 59: 16)، يُعلن عن المفتدي، الذي يمكن مماهاته باسم يهوه ومجده. يقف ضد طوفان الأسى، الذي تبدده روح يهوه الخلاقة (إشعيا 59: 19-20). يردد مجده نور الخلق ويشتت الظلام الذي يغلف الأرض. يرفض الرب ماضي إسرءيل القديم. بانعتاق مكافىء، يُخلق إسرءيل جديد، مقبلاً إلى النور (إشعيا 60: 1-4).

2/ 2/ 3) تواضع الملك

يتقاسم الكتاب ثيمة الخلق مع التراثات الشرق أدنوية القديمة، خصوصًا عندما يترافق مع موتيفي العنف والتدمير. ولا يبدو ذلك في أي مكان أكثر وضوحًا مما هو عليه في قصة الخلق البابلية، (إينوما إيليش). إنّ خلق البشرية وتحوّل مردوك إلى إله الكون يلي انتصاره على المياه البدئية الحلوة والمالحة التي يمثلها الإلهان كينغو وتيامات[10]. لطالما قورنت القصة على نحو مفيد بسردية الخلق في سفر التكوين ويمكن أن تفيد تمامًا كقالب لمساعدتنا على فهم الترابط الخاص لموتيفي الخلق والتدمير. مثل قصة خلق سفر التكوين، فإن إنوما إيليش هي تراث ثانوي. فقد خضعت لتاريخ ملحوظ من التفسير قبل أن يكتب النص، كما نعرفه بوقت طويل. في الألف الأول قبل الميلاد، كانت تستعمل للقراءة المسرحية في مهرجان أكيتو الذي يحتفل برأس السنة البابلية. هذا المهرجان كان يركز على إعادة تنشيط الملكية. إنّ نص القصة، كما وصل إلينا منذ وقت مبكر في الألف الثاني قبل الميلاد، يتقاسم عالمًا فكريًا وميثولوجيًا مع مجال كبير من الأدب القديم. ففي سياق الإرشادات الطقسية لمهرجان أكيتو الذي يثبت مردوك بصفته ملكًا، تصبح روابط قصة الخلق الوثيقة بالمُلك ظاهرة[11]. يصلي كبير الكهنة إلى مردوك وإلى (سيدتي). يُردد النص في الفهم الكتابي للرب بصفته ملك إسرءيل، الذي أعطى داود، مسيحه، المُلك طالما كان داود يخاف الرب. فمردوك هو (سيد الآلهة العظماء). إنه يقيس البحر ويقرر المصير. إنه الحاكم ومصدر النور لمدينته.

إنّ صلاة الكاهن إلى (سيدته) تمنحها دور المخلّص في نشيد للبائس بوصف الآلهة بأنها التي تفقر الأغنياء وتغني الفقراء. إنها تفني العدو والذين لا يخافونها. إنها تحرر السجناء وتأخذ بيد المسحوقين. يطلب منها الكاهن أن تؤمن مصير الملك الذي يخافها وبفعلها هكذا، تمنح الحياة لمواطني بابل، الذين يقعون تحت حمايتها. يوضع التوكيد على موتيفات الرحمة الإلهية والحكم المتواضع، والخصب الإلهي،

والانتصـار على البحر، ودور الإله كنور للعالم يقهر الظلمة والأسماء الخلاقة للآلهة. إنّ كبير الكهنة، الذي يدخل هذا الطقس ويقود الملك إلى الهيكل إسانجيل، يزيل أولاً صولجان الملك وخاتمه وعصاه، شارات منصبه. يأخذ التاج الملكي من الملك ويضعه على كرسي أمام مردوك. يعود إلى الملك ويقوده إلى أمام مردوك وهو يصفعه على خده. يجعل الملك يركع على الأرض وهو يجره من أذنه. يتلو الملك صـلاة اتضاع، معلنـًا براءته من الجريمة والتزامه الثابت بالحكم الصالح، بما في ذلك ضرب وإذلال وزرائه (انظر المزامير 65: 4؛ 89: 2-9).عندما تُكمل الصلاة، يأمره الكاهن: «لا تخف . . فالرب قد سمـع صـلاتك». يقيم حكم الملك «إلى الأبد؛ سوف يشتت أعداء الملك؛ ويصرع مبغضيه» (انظر المـزمور 89: 23-24، 29-30). يسـتعيد الكـاهن دور الملك ويعيد الصولجان والخاتم والعصا مرة أخـرى. يعلـق الـنص عـلى نفسه: «عندما يضرب الملك، إن سالت دموعه، فإنّ يهوه سيكون رحـيمـًا» (انظر المزامير 89: 28-37). ومع ذلك، إذا لم تجرِ دموعه، سيغضب منه يهوه. سيهاجمه عدوه ويصرعه (انظر المزامير 89: 38-45). في حين أنّ بقية النص مفقودة، فمن الواضح أنّ الوظيفة المركـزية لـلمهرجان هي أن يعيد ترسيخ حكم الملك بتواضع. يجلب العام الجديد خلقـًا جديدًا. يجري الحفاظ على وجود الملكوت في سياق عهد أبدي ممنوح إلهيـًا مع ملك، يكون هو نفسه قادرًا عـلى التوبة والرحمة. إنّ ما يتضمنه هذا الأدب وغيره من الأدب الشرق الأدنوي القديم هو فهم أنّ الرأفة تعبر عن الإلهي. الفضيلة البشرية المقابلة هي التواضع، هي فضيلة مطلوبة من الملوك وأبناء الإله، حماية لهم من العجرفة. في إيديولوجيا الخلق المصرية، نجد شكلاً كاشفـًا تنويريـًا من دموع ملكنا في الإيتيولوجـيا [السببية] المشتركة للكلمة التي تعني (البشر/ رمت) الذين خلقوا من (دموع/ رمت) رع. كمـا يجـد سفر التكوين جوهر البشرية محصورًا في شبهها بالإلهي، يجد التراث المصري المصير البشري في مشاركته الدامعة في الخالق، الذي يعبر عن جوهره[12].

مثـلما أنّ عنف نفخة الكاهن يقود إلى دموع الملك، كذلك يقود العنف أو التهديد بالتدمير إلى الـندم الإلهي. إنه رعب إلهي، مذلّ، يتعلمه الآلهة من العنف الذي يطلقونه أنفسهم، حيث يمكن أن يندموا على الشر الذي يفعلونه. في افتتاحية قصة الطوفان الكتابية، يرى يهوه شر البشرية يزداد فوق الأرض (التكوين 6: 5أ) وتتخذ الدور الذي يلعبه الملك في مهرجان أكيتو. يتألم يهوه إذ يرى القلب البشـري فاسدًا، يقترف الشر على نحوٍ متواصل (التكوين 6: 5ب). يتأسف لأنه خلق البشرية على الأرض. فقد جرحه في الصميم (التكوين 6: 6). إن اتضاع يهوه صريح للغاية في هذا البيت حيث إنه يؤدي إلى إعكاس الخلق وإلى «محو الإنسان الذي خلقته عن وجه الأرض». لقد خلق الإنسان لكي يتسلط على أسماك البحر وعلى طير السماء وعلى الأرض وعلى كل زاحف يزحف عليها (التكوين 1 : 26). ومع ذلك، كما في مهرجان أكيتو كذلك في سفر التكوين: إذا أظهر الملك نفسه عاجزًا عن التواضع، فإن كلاً من الملك ومملكته يجب أن يُدمرا. فيمحى الجميع «من البشر إلى البهيمة، والأفعى

وطـير السماء». تُفلت قوى الأعماق وُيبطل الخلق. في ختام قصة الطوفان، يتأسف يهوه مرة أخرى عـلى الشـر الـذي فعله بإرسال الطوفان، وهو تأسف يوحي به بلطف رد الفعل النوستالجي على الـرائحة الحلـوة لإضـحية نـوح (التكوين 8: 21) في صدى مشهور لقصة الطوفان البابلية عن أتراهاسـيس، الذي تقدم حكايته عن الطوفان موازيـًا قريبـًا لسفر التكوين، كان لا يزال مشهورًا في العهد الهلنستي[13].

إنّ تـرديد إشـعيا الثلاثي لدموع حزقيال يجب ألا يمر من دون انتباه. ففي المشهد الأول، يسمع حزقيال ربشقة الآشوري يسخر من اتكال الملك على يهوه لتحرير أورشليم من الحصار الذي ضربه علـيها الجـيش الآشوري (إشعيا 36: 13-20). يدخل إلى الهيكل، نائحـًا، وهو يمزق ثيابه ويغطي نفسـه بالمسوح [الخيش]، آمرًا عبيده بأن يرفعوا أصواتم في الصلاة لأجل بقية أورشليم التي تُركت (إشعيا 37: 1-4).

في المشـهد الـثاني، يرسل ملك آشور رسالة إلى حزقيال فيأخذ الملك الرسالة إلى الهيكل. يفتح الرسالة ليهوه لكي يقرأها ويصلي لكي يحرر يهوه أورشليم. بسبب الصلاة المتذللة لحزقيال، يرد يهوه على التكبر والغطرسة الآشوريين من خلال نبوءته بأنّ الآشوريين لن يدخلوا المدينة (إشعيا 37: 8-35). في تلك الليلة، يبيد ملاك يهوه (185000) جنديـًا من الجيش الآشوري وينسحب؛ يعود الملك إلى نينوى وُيقتل على يد ابنه في الهيكل فيما هو يتعبد لنسروخ، إلهه (إشعيا 37: 36-38).

في المشهد الثالث، يجيب يهوه على حزقيال في غضبه ويخبره أنه سيموت. فيرد حزقيال بالصلاة. إذ يسأل يهوه أنّ «اذكر كيف سلكت أمام الرب بالأمانة وبقلب خالص، وصنع ما يرضيه» وبكى حزقـيال بكـاءً مرًا (إشعيا 38: 2-3؛ انظر المزامير 34: 1، 12، 16، 18). بدموعه، يشرح ويردد صـدى التواضع، ويعبر عن نقاء القلب (المزامير 15: 2؛ 17: 3؛ 24: 4؛ 27: 8؛ 37: 31؛ 51: 12؛ 84: 6؛ 86: 11؛ 119: 10؛ 138: 1). يـرد يهوه على دموع حزقيال بتجديد وإعادة ميلاد مُلكه: «قد سمعت صلاتك ورأيت دموعك، وها أنا أضيف إلى عمرك خمس عشرة سنة» (إشعيا 38: 5). يسمع يهوه صلاته ويرى دموعه. لذلك، فهو يعكس قدره ويعيد الزمن إلى الوراء.

يسـتعمل العنصر الثيمي لدموع تواضع الملك التائب المؤدية إلى التجدد في سفر الأخبار في قصة رحبعام (الأخبار الثاني 12: 1-16)[14]. حالما يُثّبت حكمه، «يتخلى عن شريعة يهوه» (الأخبار الثاني 12: 1ب). تشـرح القصة المثل المناسب: «اطع وصاياي فتحيا، وصُنْ شريعتي» (الأمثال 7: 2). إنّ خـيانة رحبعام ستكلفه حياته. يأتي العقاب مع الجزاء المتوازن. كما يتخلى رحبعام عن شريعة يهوه، كذلـك سـوف يتم تسليمه إلى يدي شينشق (الأخبار الثاني 12: 5). مرة أخرى، يصمد مهرجان أكيـتو، مـع امتحانه لتواضع الملك، كقالب لقصص الكتاب عن الملوك المتواضعين، يتباين بقوة مع

شـعب إسـرءيل المتكبر في سفري الملوك الأول والثاني، الذين يُرفضون لأنم لن يتواضعوا بأنفسهم (الملـوك الثاني 17: 13-20). يتوب رحبعام، وهو يواجه الموت، «متواضعـًا بنفسه». عندما يرى يهوه دموعه، يسمح للملك بأن يتولى حكمه مرة أخرى:

فتذلل رؤساء إسرءيل والملك . . فلما رأى يهوه أنم اتضعوا قال لشمعيا: "من حيث إنم قد تذللوا فلن أهلكهم بل أتيح لهم فرصة لبعض النجاة ولن ينصب غضبي على أورشليم بيد شيشق (الأخبار الثاني 12: 7).

يقتضـي اقتصـاد اللاّهوت الكتابي أن يلعب يهوه دورين في قصته يسندان عادةً إلى شخصيتين إلهيـتين مختلفـتين في العـالم الأغنى بالآلهة في نصوص الشرق الأدنى القديم الأخرى. فيصبح المهلك والمخلّـص. إنـه يـبارك ويلعن ويفعل كلاً من الخير والشر. في حكاية مزدوجة مصرية عن هلاك وخـلاص الجـنس البشـري تروى وفقـًا للموضوعات، يجد المرء تنافرًا مماثلاً للأدوار المسندة إلى المتعالي، رع، أبي الآلهة[15]. عندما يفتتح الحدث الأول، يعين رع حاثور مهلكـًا للجنس البشري. إنّ إلـه الشمس، رع، يعبر عن غضب الآلهة، في حين يلعب حاثور دور سخمت (المهلك). في الحكاية الثانـية مـن المزدوجة، يؤدي رع دور المخلّص، الذي يعبر عن شفقة وخوف حاثور، ويتحول إلى معارضة زميلته. يمزج المغرة الحمراء بالجعة ليضللها لكي تحسبها دمـًا يليق بالإله أن يشربه. إنه يعطل غضب حاثور بمنحها النوم الذي كانت تنشده الآلهة. في القصة الكتابيّة يقدم موتيف يهوه الذي يتعلم الشفقة تنويعـًا على قوس قزح بوصفه قلادة عشتار من ملحمة غلغامش. يضع يهوه قوس إله محارب في السماء ليذكّره بالدرس الذي تعلمه حول طبيعة الجنس البشري، فالقوس هو رمز التنبؤ بالمستقبل في الحرب المقدسة. إنه لا يؤدي إلى استعادة المملكة أو إلى إعادة ترسيخ السلطة البشرية (التكوين 1: 26-28). ولا هـو يجلب السلام من التدمير الذي ألمح إليه سفر التكوين (5: 28) وسعى إليه غضب يهوه حيث يمكنه مرة أخرى أن يجد راحة يوم السبت (التكوين 2: 3؛ 8: 22؛ 3: 1) حرب مقدسة، أدناه).

في إنومـا إيلـيش، تكـون رغبة أبسو المعلنة في إفناء الجيش البشري بحثـًا عن راحة مشابهة: «سـأهلكهم وأضع حدًا لضجيجهم. لندع السلام يترسخ من جديد لكي يمكننا أن ننال الراحة». تكـون رغبـته موضع جدل بين الآلهة عندما تدخل تيامات عنصر الندم الإلهي، الذي يحرّك إرجاءً تـراجيديـًا في حـبكة القصة. إنا تجادل ضد عنف أبسو: «هل سنمحو أبناء سلالتنا؟ حتى مع انم يقدمون أنفسهم على نحوٍ فظيع، دعونا نقبل ذلك بصبر». إنّ غضب أبسو المهدّد يثير هذا الخوف بين الآلهـة حيث إنم يصابون بالشلل. الصمت الناجم يدفع أبسو إلى النوم. يلعب إيا (Ea) دور الكاهن في مهرجان أكيتو ويزيل، محاكيـًا طقسه، كل رموز المنصب عن أبسو ويقتله ويقيد المستشار الملكي

هـو بالسلاسـل. يبني هيكلاً فوق أبسو ويسكن هناك مع عروسه، دامكينا. ينجبان ولدًا «في قلب أبسو». هذا المخلّص يوصف بأنه ابن إله الشمس، في الواقع، (شمس الآلهة).

في سـياق توجهـه الحـبكة، يلقى العنف المهدد الذي يليه التأسف الإلهي ترديدًا مزدوجـًا في سجالات موسى-يهوه لسردية القفر للعجل الذهبي. عندما «قام الشعب للهو واللهون» (الخروج 32: 6)، يهدد غضب يهوه بإبادتهم (الخروج 32: 10). يعترض موسى ويطلب من يهوه أن يتأسف على الشر الذي يضمره ضد شعبه (الخروج 32: 12). يؤدي تأسف يهوه إلى مضاعفة المشهد. ففي المشهد الـثاني، عندما يـ ل موسى ألواح الشهادة عن الجبل، «يسمع يشوع هتاف الشعب». في هذا الوقت يـأتي دور موسى ليكون غاضبـًا، في حين يحتفظ يهوه بغضبه لمناسبة أخرى (الخروج 32: 34). في حـين يتبدد هذا التهديد من (هتاف الشعب) في نهاية المطاف في هلاك جيل القفر برمته، فإنّ توقع الصراع المستقبلي والغضب اللذين تسببهما تذمرات أولاد إسرءيل يشكل فكرة مهيمنة متكررة لحبكة القصة (الخروج 23: 20-21؛ 32: 34؛ 33: 3؛ انظر المزامير 65: 8-9؛ إشعيا 17: 12-14).

تلعـب القصص المروية الأخرى على موتيفات الهلاك والضجيج والتمرد نفسها مع تتويج الملك. يـردد المـزمور (89) انتصار المزمور (65) على البحر الهادر في إيديولوجيا خلق تردد وصدى إفناء مـردوك لتيامات. إنه يقدم يهوه بوصفه «متسلطـًا على هياج البحر» ويسحق راحاب الخرافي مثل الجـيفة ويبدد أعداءه (المزامير 89: 9-10؛ 65: 8 أ-ب). يبدأ النصف الأول من هذا المزمور المعقد بعـبارات الـتقوى (المزامير 89: 1-2). إنه يقدم تلميحات متكررة إلى تتويج أو تثبيت ابن يهوه في حكمـه المسيحاني (المزامير 89: 3ب 6-5: 20-25، 27-30). توسعـًا بمجازات الخلق، يُقدم يهوه كملك على السماء والأرض (المزامير 89: 6-9، 12-19)، مستمدًا موتيفات من المعركة ضد البحر (المزامير 89: 10-11، 26). ومع ذلك، من مركز المزمور يتحول النشيد إلى سجال حول خيانة يهوه لمسيحه (المزامير 89: 31) هنا تكون أوضح موتيفات التمرد عندما يوجد الضجيج والازدراء الغاضب (المـزامير 89: 39، 40، 42-43، 46). في ختام المزمور بالضبط (المزامير 89: 51-52). يجري تأكيد الازدراء والسـخرية مـن الأمم والأعداء. إلى حدٍ كبير بروح دور أيوب، يقدم النشيد ملكه كرمز لأجـل تـاريخ أورشليم ويعير صوته لسؤال رب أيوب الصامت: «إلى متى ستظل محتجبـًا عني؟» (المزامير 89: 47).

2/ 2/ 4) ابن الرب والخلق الجديد

تظهـر الصـلة بين سردية الخلق الكتابية وإنوما إيليش بوضوح في ثيمة قهر وتقييد البحر بوصفه بطلانـًـا وشرًا. في سفر التكوين (1: 2) لطالما اعتُرف بأن (الريح الإلهية) أو (روح الرب التي تحوم فـوق سطح المياه)، الموضوعة في تضاد مع (الظلمة على سطح العمق) تشكل انعكاسـًا للرياح التي

يستعملها مردوك أسلحةً لشق جثة تيامات وإقامة نظام الخلق في إنوما إيليش. يمكن إيجاد تنويعات مشابهة في نصوص كثيرة، تعطي العاصفة والريح القدرة الخلاّقة للآلهة، خصوصًا التنويع الذي يفهم التعبير عن التواضع بوصفه الدور البشري الملائم (أيوب 38؛ 39: 37: 38). فالتضاد بين الروح الإلهية والظلمة يوازيه مجاز الرعاية الإلهية ل(الربط) و(الحل) اللّذين يُربطان أنموذجيًا بالمَلَكية (المزامير 89: 26). هذا الزوج المتكرر من الموتيفات يوجد في النص المصري، (صد التنين). في النقوش الملكية الآشورية والرافدينية الأخرى، يستعمل زوج الموتيفات لتمجيد الانتصارات العسكرية على الأعداء التاريخيين. يُقيد الأعداء بالسلاسل. يوضع الملك تحت النير الآشوري. يستخدم الحاكم الإمبراطوري الأعداء كمسند للقدمين ويجعلهم يسجدون أمامه كالعبيد. يمتلك الملك الآشوري القدرة على تقييد وفك الأمم [الخاضعة] لسيادته[17]. في التراث الكتابي الأكثر اتساقًا من الناحيتين الكرونولوجية والثقافية، نجد طيفًا واسعًا بالقدر نفسه من النصوص التي تردد صدى تقييد ممو في إنوما إيليش: من الرسم الخرافي للحدود إلى البحر الجامح في أيوب (38) والمزمور (104)، وإلى تقييد وفك سلاسل الأعداء عمومًا. يعرض إرميا الاختيار المثير للاهتمام بين التقييد بسلاسل سيادة يهوه والتقييد بسلاسل الموت (إرميا 5: 4-6).

إنّ البطل الإلهي للإينوما إيليش، المنتصر على عماء تيامات، لا يكون حاضرًا عندما تطلق الآلهة الأدنى مرتبة هديرها وتمنع أبسو من النوم. لا يُولد مردوك إلا بعد أن يُقتل أبسو ويبنى الهيكل فوق جسده.

يولد مردوك في بيت أبسو؛ فقد خلقه أبوه إيا؛ ولدته أمه دامكينا؛ كانت ولادته ولادة بطل[18].

إنّ الحكاية المقتضبة للطفل مردوك الذي يضحك ويلعب بالدمى، السعيد الذي يمنع الآلهة من النوم، تضاعف خط حبكة الأرق وتفتح السردية على دورة جديدة من الصخب والعنف. يلعب مردوك لكن الآلهة تطلب الراحة. في المعركة الناجمة، يسحق مردوك تمرد تيامات ويستولي على زمام الملكية المهددة. يُحدث **نظامًا جديدًا** ويتسلط على مياه العماء. يتركز المهرجان للملك في ثيمة الولادة الجديدة والانبعاث: تجديد حكمه.

لا يمنح سفرا صموئيل ولا سفرا الأخبار داودًا قصة ولادة؛ ناهيك عن (ولادة بطل) مثل شمشون أو موسى. ومع ذلك، تبدأ قصة داود بقصة (ولادة مخلّص) كلاسيكية في حكاية حنة في سفري صموئيل الأول والثاني. هذا النوع القصصي يستعمل غالبًا لأجل ولادة الملوك في عالم القصص القديم، من غلغامش وإدرمي إلى أوديب ومن قورش إلى حكايات الأناجيل عن يوحنا ويسوع[19]. في نمط حكاية إدرمي، تقوم قصة اختيار داود بوصفه مسيحًا على موتيفي الابن الأصغر سنًا وسندريلا لإثارة التوقعات بأنه الرب اختاره حقًا (صموئيل الأول 16: 4-13)[20]. بوظيفة مشابهة،

تقـدم قصتا سرغون وبآناموّا موتيف تدديد حياة الملك ولدًا [عندما يكون ولدًا]، الذي يمارس دورًا بـارزًا في قصـص يوسف وموسى ويسوع. بالتأكيد إنّ قصة قورش الابن، الذي يربيه ميثريداتس الـراعي، الـذي كان الملك قد أمره بقتل الابن، هي، مثل أسطورة أوديب الإغريقية، سلف واضح للموتـيف الخـرافي الأوربي، موتـيف الخطر [المهدد] للولد، الذي يرد في قصص شتى، من هانسل وغريـتل والحسناء النائمة إلى حسناء الثلوج (Snow White)[21]. فالبديل عن قصة الولادة لداود يوجد في المشهد الختامي من سفر راعوث، عندما تلد راعوث، الجدة الكبرى لداود، الطفل عوبيد (راعوث 4: 16-22). يوضع التوكيد الأساس على العناية الإلهية بالابن، التي تعكس المستقبل اليائس لنعومي. إنّ موتيف العاقر التي تلد هو عنصر مركزي في (ولادة البطل) [في] قصص إسحق (التكوين 18؛ 21)، ويوسف التكوين 30: 22-24)، وشمشون (صموئيل الأول 1-2)، وصموئيل (صموئيل الأول 2: 1-10) ويوحنا (إنجيل لوقا 1-2).

يكتسب داود قصة إنوما إيليش عن ولادة بطل في المزمور (2) الذي يقدم ثيمة مسيح يهوه. هذا التقديم لولادة المسيح له تنويعان هامان. ففي المزمور (89)، يُختار داود عبدًا ليهوه (المزامير 89: 4-5) ويمنح صفات الملك الصالح. إنه محارب شبيه بمردوك (المزامير 89: 20). يؤيده يهوه، وباسمه، يطلق بوقه الجالب للخصب (المزامير 89: 18، 25). يُمنح السلطة على البحر ويحكم الأمواج (المزامير 89: 26). يكون متواضعـًا ويحقق المثال الأعلى للتقوى بأن يلوذ بيهوه (انظر المزامير 2: 12). إذ يعترف بـيهوه أبـًـا له، يصـبح ابنه البكر (المزامير 89: 27-29). إنّ ألقاب (عبد) و(مختار) [مصطفى] و(الابـن الـبكر) الملكية، كما فضيلة التواضع والاعتراف بربه الحامي (أبـًا)، هي عناصر مركزية مشروحة في قصة داود في سفري صموئيل الأول والثاني[22]. يُقدم مجاز يهوه الذي يلد في مرسوم يهوه في المزمور (2)، عندما يرد على الأمم المهتاجة:

> **عندئذٍ ينذرهم في حمو غضبه، ويردعهم بشدة سخطه، قائلاً: أما أنا فقد مسحت ملكي، وأجلسته على صهيون، جبلي المقدس. وها أنا أعلن ما قضى به يهوه: قال لي يهوه: أنت ابني، أنا اليوم ولدتك. اطلب مني فأعطيك الأمم ميراثـًا، وأقاصي الأرض ملكـًا لك (المزامير 2: 5-8).**

يـردد إعلان المسيح الرسمي عن قرار يهوه صدى ترنيمتين مصريتين من المملكة الجديدة. فكلتاهما تعلـنان عن الأخبار السارة لصعود فرعون إلى العرش. عن مرنفتاح، تنشد: ليفرح قلبك، أيتها البلاد جمـيعـًا. فالأزمـنة الجيدة قادمة!، وعن رمسيس الرابع: يا له من يوم سعيد! السماء والأرض في فرح!. تتابعان كلتاهما، على نحوٍ ملائم، مع تنويعات على نشيد الإنسان البائس، الذي يقدم بركات الملكـوت. إنّ المـزمور (2)، بموتيفه الافتتاحي، يعيد إلى الأذهان على نحوٍ واضح صعود المسيح إلى العرش.

ثمـة مشهد موازٍ لتثبيت ملك يهوه على صهيون، تلة أورشليم حيث أقام يهوه معبده، إضافة إلى الإعلان الأكثر إدهاشـًا أنّ يهوه قد ولد الملك في هذا اليوم، هذا المشهد نفسه يقدم في قصة الخلق البابلية. فمردوك هو ابن الإله، الذي يولد لإيا وزوجه دامكينا على تلة أبسو المقدسة، حيث يبني إيا معـبده. بالطـبع، ثمة اختلاف شديد بين ولادة دامكينا زوج إيا لمردوك، وقيام إله ذكر مثل يهوه بذلك. ينبغي الاعتراف بوضوح بأنّ الفعل العبراني <يلدتك> يعني، على نحوٍ لا لبس فيه، ولدتك، ولـيس (أنجبـتك)، كما يترجم غالبـًا في الطبعات الإنكليزية للكتاب. ثمة نبوءة من ماري القديمة (القـرن الـثامن عشر قبل الميلاد)، تتكلم عن الإله هدد/ حدد، في سياق مشابه من "تربية" (ولادة) وجلب ملك إلى العرش، [هذه النبوءة] تساعد في فهم الأبيات الملغوزة من المزمورين (2 و110):

ألست أنا حَدد، سيّد كالاسو، الذي ربيته في حضني وأعدته إلى عرش بيت أبيه؟ وبعد أن أعدته إلى عرش بيت أبيه، منحته مسكنـًا مرة أخرى[23]

وثمة تأكيد، حتى أكثر إثارة للدهشة ولا لبس فيه يأتي من مهرجان هب-سد المصري، الذي كان يحـتفل به لتجديد قوة الفرعون وحيويته في دوره بوصفه ابن رع. خلافـًا لمهرجان أكيتو السنوي، فقـد كان هب-سد احتفالاً يوبيليـًا بالتجدد. إنه يُحدد عادةً بالعام الثالث عشر من عهد فرعون. مـن الناحـية التاريخية، كان يحتفل به في فترات زمنية مختلفة وكان، مثل مهرجان أكيتو، مكرسـًا لتجدد الملك وفحولته. تعود أصوله إلى المملكة القديمة. على نقش فاخر على حجر كلسي صغير في مـتحف فتزوليم (Fitzwilliam) في كامبردج، يصور الفرعون أخناتون في عباءته اليوبيلية، وهو يتعبد للشـمس[24]. هـذا الرسم من القرن الرابع عشر قبل الميلاد هو عبارة عن دبتك*: قصة مصورة في مشهدين. تُقرأ من اليسار إلى اليمين. في الأول، يقدم الملك ويداه مرفوعتان في وضعية تضرع تشيران نحـو الشـمس التي تحيط أشعتها به على نحوٍ دراماتيكي. تفرش التقدمات على مائدة ويحمل الملك سوطـًا مراسيميـًا، شارة منصبه، فوق كتفه الأيمن. في المشهد الثاني، الذي يقدم نتيجة صلاة الملك والغرض من المهرجان، يسير أخناتون منتصب القامة في موكب وجسده يستحم بأشعة الشمس. إنه يحمـل شارتي عنخ **وواس،** اللتين تمثلان الحياة والحكم. يكون محاطـًا بكاهنين ينحنيان في حضرته، واحـد يحمـل صندلين والآخر لفافة بردي. الأكثر إثارة للدهشة هو أنّ الرسم يتركز على شخص الفـرعون وهـو في مرحلة متقدمة من الحمل! يستقبله كاهناه كموضوع للعبادة والتمجيد. يمجد المهرجان إعادة ولادة وتجدد حكمه.

يُعطـى تفسير مشابه لمهرجان والد أخناتون الأقدم زمنـًا. ففي جذعين محفورين من البازلت في نقـش نافـر تـام، يقدّم أمنحوتب «وبطنه منتفخ مثل بطن المرأة الحامل». ثمة نص تفسيري يوضح اللاّهوت الأساس للشخصية «بمقدور الملك أن يخلق نفسه بنفسه[25].

2/ 2/ 5) ترانيم كونية

إنّ تقـديم أخناتون، الذي تعاد ولادته عن طريق أشعة الشمس، يردد صدى نقش مردوك بوصفه «ابـن إله الشمس؛ في الواقع، هو نفسه، شمس الآلهة». حتى هكذا، فإنّ علاقة أخناتون بإله الشمس هي أقرب بكثير إلى يهوه الذي يلد الملك في المزمور (2): «أنت ابني، أنا اليوم ولدتك» (المزامير 2: 7). كانـت الترنـيمة المصرية الشهيرة إلى إله الشمس نصـًا مركزيـًا أعاد توجيه المملكة المصرية تاريخيـًا في سياقها الجديد للإمبراطورية[26]. باتباع الطراز الأدبي الأكثر قدمـًا لجمع الأمثال في هيئة وصـية إلى ابنه وخلفه، كما في سفر الأمثال، فإنّ الترنيمة إلى إله الشمس ينشدها أخناتون نفسه[27]. بالطريقة نفسها، يعطي سفر المزامير معظم أناشيده المسيحانية والملكية صوت داود. فالترنيمة المصرية تعرّف أشعة الشمس بوصفها جيشـًا من القوى الإلهية التي تقاتل ضد الذين يقاومون الفرعون، الابن المحـبوب لإله الشمس. إنّ الفجر الذي يطرد الظلمة يشرح الدعم الإلهي لأجل الحكم الإمبراطوري (السـطور 2-4). النشيد كوني ويشمل مجمل الخليقة. الشمس تحكم الإمبراطورية المصرية في سورية والـنوبة. إنـها تـتحكم بمصير الجميع وتجلب النيل إلى الأجانب لكي يكون بمقدورهم أن يعيشوا (السـطور 7-10). إنّ حكمهـا عـلى العالم هو مصدر كل الخصب، مصدر نسمة الحياة نفسها (الأبـيات 5-6). في المقطـع الختامي، يلخص النشيد قصة، تضع صون الخليقة في يدي فرعون. إنّ أخـناتون، كابن إلهي «يحمل الشمس في قلبه»، هو المصدر الوحيد للمعرفة والقوة، الوسيط الوحيد بين الآلهة والبشر. إنه يحمل القدرة على الحياة والموت:

> **ببزوغ فجرك، يحيون؛ بغروبك، يموتون [انظر صموئيل الأول 2: 6] . . بما أنك خلقت الأرض، فإنك تأتي بهم إلى الحياة لأنّ ابنك الذي (نفسه) خرج من جسدك الناري . . أخناتون، الحي والفتي، إلى الأبد وعلى الدوام[28].**

يقدم النشيد موازيـًا كاشفـًا لتجدد الملك وحكمه. إنه يعطينا أيضـًا نسخة مكتوبة من لوح [دبـتك] أخـناتون من مهرجان هب-سد، الذي يمجّد خصوبته المتجددة. في الترنيمة، تشكل أشعة الشمس (جسدًا من النار)، يلد ابنه الملك. في النقش النافر، يميز الربب الشمسي كلا الخصب والنعمة عندما يتهيأ الملك نفسه للولادة. في التنويع الكتابي [التوراتي] الأبعد لهذا الموتيف في المزمور (2)، يلد يهوه السماوي ابنه، الملك، ويتوّجه على العرش على جبله المقدس. إنّ ثوران ملوك الأرض ضد يهوه ومسـيحه (المـزامير 2: 1) توازيه الأسود الثائرة في الظلام ضد شمس أخناتون. إنّ كلاً من المسيح وأخـناتون يأسرانا ويقيدانا بالسلاسل. فالمسيح، مثل أخناتون، وسيط إلهي يقرر المصير. إنه يحكم كإمبراطور على كل أمم العالم.

إنّ الأصـداء الكتابـيّة لهذا التراث ليست محصورة بموتيفات ولادة الطفل أو تسمية الملك ابنـًا للـرب أو تمثـيل الملك كوسيط بين السماء والأرض. إذ يخلق عنصرا الحرب المقدسة والخلق الجديد

أيضــًا ارتباطات وثيقة بين الترنيمة المصرية والكتاب خصوصــًا مع ترنيمة الخلق، المزمور (104)[29]. هــذه الترنــيمة العظــيمة هي نشيد كوني، منذور إلى يهوه بوصفه الشمس. لدى مناقشة هذه الترنــيمات، تفــيد قصــة الخلق البابلية، إينوما إيليش، كقالب لمقارنتنا. إذ يمكن استعارة جداول [ســواقي] الفهم الخرافي للنيل لتقديم فرضية جدول أدبي مترابط للعصور القديمة، يروي عوالم فكرية كــثيرة، منفصلة على نحوٍ اصطناعي عن طريق اللغة والجغرافية والزمن. لكن الكتاب يشترك مع عالم الأسطورة القديمة بأكثر من استعمال الـمـازات. إنّ فهم الكتاب الضمني للإلهي يشكل أرضية مشتركة بــين إدراكه لله، الذي يسيطر على مجمل الخليقة من خلال مسيحه، والـمـازات الكونّية للعالم الأكثر جمعوية (Pluralistic) المعبر عنه في النصوص المصرية أو نصوص الإمبراطورية الآشورية.

تُســتعمل خطابة ترنيمة أخناتون لمماهاة يهوه بالشمس (المزامير 104: 2). فالـمـاز الجغرافي الكوني لنــيل عــالمي يتدفق عبر العوالم السفلية يجد إعكاسه المانح للحياة في الصعود إلى السماء لتقديم المطر لأجل الحقول والمدن في البلدان الأجنبية البعيدة من آسية. في حين أنّ الإعكاس اللاّهوتي للموت إلى انــبعاث مانح للحياة يجري تقديمه على نحوٍ نموذجي في الأدب الكتابي مع الـمـازات الديونيسية (انظر القســم 2/ 3) خرافة الإله المحتضر والمبعوث حيــًا، لاحقــًا)، يجد الـمـاز المصري صداه في **الكتاب** في فصل قصة الخلق للمياه فوق وتحت قبة السماء (التكوين 1: 6-7). قد يُجادل بأن الـمـاز الكوني للنيل الــذي يجري تحت الأرض لكي ينبثق مرة أخرى في آسية هو شكل وظيفي مختلف قريب من المياه في وســط الجــنة في عدن، التي تصبح أربعة أنهار تروي أركان الدنيا الأربعة (التكوين 2: 10-14). في الترنــيمة المصــرية إلى الشــمس، تتفجر الينابيع في الأنهار الجارية بين الجبال لتؤمن الشرب والطعام للحــيوانات والطــيور والبشــر (المزامير 104: 10-14). لهذا الماء الجالب للحياة موازيه في الموتيف المصــري للحــياة القادمــة من شروق الشمس، الذي يخلق الخصب لدى النساء والرجال، ويصون وينشىء الطفل في رحم أمه (انظر التكوين 4: 1) وفي موتيف الربيع الجميل المدهش، للشمس الخالقة للنسيم [النفس] اللازم لبقائنا جميعــًا.

يمكــن مقارنــة موتيف بعث الأرض في الظلام، الذي يشبه بالموت الذي يحوّله نور الشمس، في الترنــيمة المصــرية، بالتباين[في] الكتاب بين (الظلمة فوق الأعماق) و(الروح الإلهية المتحركة فوق المياه)، المؤدية إلى خلق النور (التكوين 1: 2). إنّ التحكم بالعالم من خلال النور والظلام، في حين أنه يــلمح إليه تلميحــًا فقط في تسمية سفر التكوين وتعاقب الليل والنهار وفي الأنوار الموضوعة في قبة الســماء لتميــيز وحكــم وخلق التقويم التعبدي، يُصوّر مباشرة في المزمور (104) ويتضمن الموتيف الثانوي للترنيمة المصرية، موتيف الأسد المندفع لقنص فريسته:

> **تحل الظلمة فيصير ليل يجوس فيه كل حيوان الغابة. تزمجر الأشبال طلبــًا لفريستها ملتمسة طعامها من عند الرب. وما إن تشرق الشمس حتى تعود إلى عرائنها وتربض فيها. أما الإنسان فيخرج إلى عمله**

وشغله حتى المساء. يا رب ما أعظم أعمالك، كلها صنعت بحكمة، فامتلأت الأرض من غناك (المزامير 104: 20-24؛ انظر الأمثال 8: 22-36؛ انظر أيضًا أيوب 38: 4-12).

يستعمل المزمور (104) أيضًا صورًا مركزية لإينوما إيليش، التي يتباين سيناريو عنفها وصراعها تباينًا حادًا مع الموتيفات الإيجابيّة اللطيفة للماء المانح للحياة. يوضع توكيد كبير على يهوه بوصفه حاكمًا ذا سيطرة على البحر. مثل تيامات التي تفر من رياح مردوك الأربع، يفر البحر من رعد يهوه. فالرب يتحكّم بالأعماق (المزامير 104: 6)، [وهو] موتيف يعكس في قصة الطوفان، حيث يطيع البحر أمر يهوه بأن يغمر الجبال بالهلاك، محققًا لعنة يهوه للأرض، إضافة إلى [الأمر] بأن ينحسر ويكشف الجبال. يحصر يهوه البحر، يقرر مصيره ويمنح الخليقة الحياة. فيضع التخوم على البحر لكي لا يغطي الأرض (المزامير 104: 6-9؛ انظر أيوب 39: 9-28؛ الأمثال 8: 29؛ إرميا 5: 22). إنّ لترنيمة **الكتاب** إلى الشمس وظيفة خلق تؤديها، إنا فعالة. لها البحر المروض لخليقة يهوه (المزامير 104: 10-28). هذا المزمور، الذي يردد صدى سفر التكوين، يقدم تنويعًا للموتيف المركزي للإينوما إيليش والترنيمة المصرية، سيطرة الملك على المصير: «تقبض أرواحها فتموت، وإلى ترابها تعود. ترسل روحك فتخلق ثانية وتجدد وجه الأرض» (المزامير 105: 29-30؛ انظر المزمور 90: 3). هذا البيت مع مجاز الموت والبعث، يعبر بدقة عن ثيمة الاتكال المتواضع للملك على حاميه الإلهي. فالرب يأخذ روحه فيعود [الملك] إلى التراب الذي تشكل منه (التكوين 3: 19). هكذا تمامًا، إنّ الرب ذاته يعطي روحه ليجدد تلك الحياة (التكوين 2: 7). إنّ موتيف تراب الموت، الذي يتباين مع الأرض المجددة، يترجم طقوس التجدد الدينيّة للملكية الشرق الأدنوية القديمة إلى بينة لاهوتية لأجل أورشليم المجدّدة كمملكة يوتوبية. فالمزمور (104) لا يعكس فحسب نتاجًا فنيًا ثقافيًا مستعارًا من مصر. بل إنه جزء أساس من تراث يُعد مشتركًا مع العالم الفكري المصري (انظر إشعيا 57: 15؛ 65: 17؛ إرميا 4: 11-17، 23-26؛ 31: 31؛ حزقيال 36: 26).

ثمة نقش على جدران المعبد الكبير في الكرنك يردد صدى ثيمات الترنيمة إلى الإله الشمس واللوحة الجدارية التي تصور أخناتون حاملاً [أحبل] بتجدد حكمه. يخاطب تحتمس نفسه القارىء بقوله: «أنا ابنه [ابن آمون]، **الذي منه خرجت . .**»[30]. إنّ اسم (تحتمس) يمكن ترجمته بالمعاني الإضافية المشابهة للأبوة الإلهية: [الإله] تحوت قد وَلَد[31]. في الأقْصُر، يقدم نص لاحق، لكنه إمبراطوري، الإله آمون وهو يتكلم عن: ابن جسدي، حبيبي رمسيس (الثاني) الذي ربيته من الرحم . . الذي أنجبته في شكل أضلاعي[32]. يقول وسيط الوحي من المعبد في ممفيس أيضًا، عن رمسيس: أنت ابني، الوريث الذي ولد من أضلاعي[33].

في ترنيمة من ترانيم السلالة الثامنة عشرة، يُعرّف تحتمس الثالث (حوالي 1490-1436 ق م) بأنه ابن الإله. فقد «أنجبه آمون-رع»[34]. في خطاب بلسان المفرد المتكلم إلى هذا الملك الشهير، يسبغ

الإلـه الأعـلى عليه كثيرًا من الخصائص التي تظهر لاحقـًا في المزمور (2) وفي تصوير سفر المزامير لداود. من منظور تايبولوجي [منظور النماذج الشخصية، ع ح]، تعرفنا مجموعة الموتيفات التي تصف الملـك في ترنـيمة تحتمس بالمسيح الأول. فتحتمس هو «المنتقم» لأبيه، مثلما أنّ مسيح المزمور (2) سيسـحق أولـئك الذين يتآمرون ضد يهوه، أبيه (المزامير 2: 9). بسبب رع، يفتح تحتمس البلدان الأجنبية ويخيفها. يمتد حكمه «بعيدًا بعد دعائم السماء الأربع». على نحوٍ مماثل، يُهلك المسيح الأمم (المـزامير 2: 8-9)، وينصـحهم بأن يعبدوا يهوه بخشوع (المزامير 2: 10)، ويُمنح أطراف الأرض ملكـًا له (المزامير 2: 8). إن يهوه، مثل رع، «يقيد» البلدان الأجنبية بحمايته (المزامير 2: 3)، ويجعل أعداء الملك «يسقطون تحت خفّيه» (المزامير 110: 1) ويسحق المتمردين (المزامير 2: 9). يعطي يهوه الملك العالم لحكمه (المزامير 2: 8) ويُسكن هدير البحر. إنّ «نهر الرب» الشبيه بنهر النيل يروي ويغني أركـان الأرض المترامية (المزامير 65: 8-10). يكون قلب رع سعيدًا عندما يدخل تحتمس المعبد، في حـين يجلـب يهوه داودًا سعيدًا إلى هناك (المزامير 32: 5-6؛ المزامير 84: 1-4). بالنسبة لهما، فإنّ الدخول إلى المعبد يمنح الملك الحياة (المزامير 21: 5). مثل المسيح على [جبل] صهيون، يُتوج تحتمس في مكـان إقامـة رع (المزامير 2: 6). إن كلاً من رع ويهوه يحميان ملكيهما (المزامير 89: 21-23) ويدعوانهـا (كما يدعو آمون رع أخناتون) «ابني، حبيبي [المزمور 2: 7؛ المزامير 89: 28] . . **الذي أنجبته في الجسد الإلهي**» (المزامير 2: 7). كما في وعد يهوه لداود من خلال النبي ناثان (صموئيل الثاني 7: 16)، «سيؤسـس عرشـك إلى الأبـد»، تختم ترنيمة تحتمس بوعد رع الأبدي إلى ملكه: «لقد نصبتك على عرش حورس لملايين السنين» (انظر المزامير 61: 7-8؛ المزامير 89: 5).

2/ 2/ 6) فضيلة المكابدة

إنّ دعـم الملك المسحوقين هو مركزي لإيديولوجيا ترانيم الإمبراطورية المصرية. في حين يجد هذا الدعـم في العادة تعبيرًا عنه في أشكال نشيد الإنسان البائس، فإنّ هذه الثيمة المعرّفة جيدًا يُعبر عنها أيضـًا في مناحات عديدة بلسان المتكلم المفرد تركز على براءة المعاناة: الأناشيد التي تلتمس الفَرَجَ من الملك بوصفه مخلصـًا شخصيـًا[35]. هذه الثيمة الأيوبية هي مؤشر كلاسيكي على الإيديولوجيا الملكية وتربط عمومـًا بدور الملك بوصفه راعيـًا أو مخلصـًا لشعبه. إنها شائعة أكثر حتى في الأدب الـرافديني[36]. فالصـلة الحمـيمة للـتقوى الشخصية بالدعاية الملكية وميثولوجيا الخلق هي الأكثر وضـوحـًا في الأدب الإمـبراطوري، كمـا في صـلاة التفجع البابلية الجديدة إلى عشتار. تُدمج الإعكاسات القياميّة النموذجية لنشيد الإنسان البائس مع شخصية المُعاني [المكابد] البريء:

يا ربة البشر، يا آلهة النساء، التي لا يمكن لأحد أن يدرك خططها، حيثما تطلعت، يحيا الميت، ويتعافى السقيم؛ والضال الذي يرى وجهك يعود إلى جادة الصواب (السطر 39؛ انظر أيوب 42: 5-6). لقد

بكيت لك، وأنا أعاني، منهكـًا ومكروبـًا، بوصفي عبدًا لك. فابصريني، يا سيدتي، اقبلي صلواتي، أطلي عليّ بإخلاص واسمعي تضرعي، اوعديني بالغفران ودعي روحك راضية. أشفقي على جسدي البائس، المملوء بالتشوش والبلاء. أشفقي على قلبي السقيم، المملوء بالدموع والمعاناة. أشفقي على أمعائي البائسة،(المملوءة) بالاضطراب والبلاء. أشفقي علي بيتي البائس،الذي يندب بمرارة أشفقي على مشاعري، المشبعة بالدموع والمعاناة[37].

إن تعنقد الموتيفات في هذه الترنيمة باهر. فصوت النواح يجتمع مع صرخة نفاد الصبر، التي تجمع موتيفات المعاناة مع الحرب وتديد الأعداء:

إلى متى، يا سيدتي، سيحدق أعدائي بي في كذب وافتراء يخططون لإيقاع الشر ضدي. هل سيثور ضدي متعقبيني والذين يتهللون علي؟ إلى متى سوف ينبذني المقعدون والضعفاء [كذا!، انظر صموئيل الثاني 5: 6 -8)؛ يهوه صنع لي مسحـًا طويلاً (انظر المزامير 2: 22)].

تنتهي صرخة نفاد الصبر بلعب تكمي على نشيد الإنسان البائس: الضعفاء أصبحوا أقوياء، لكنني ضعيف!.

صامت مكان صلاتي؛ صامت مكاني المقدس . . لأنّ إلهي قد أشاح بوجهه إلى مقام شخص آخر؛أسرتي مشتتة؛ سقفي محطم (انظر المزامير 89: 47-48؛ أيوب1: 13-19)[38].

يختـتم المنشـد نواحه بتذلل وتوبة لعل الغضب الإلهي، الذي صُوب ضده، يتحوّل إلى رحمة. إنه يصـلي كي يداس أعداؤه مثل الأرض. في مجاز استحضر صور الأعداء المقهورين دومـًا منذ لوح نارمر، يناشد أن يُجبر أعداؤه على أن يجثموا تحته (انظر المزامير 2: 12أ؛ 110: 1د). يختم النص، برغم الصمت الإلهي، بالتسبيح لإلهه (انظر المزامير 89: 53).

في حـين توجد شخصية المعاني البريء، مثل نشيد الإنسان البائس، في كل مكان من سفر أيوب وسـفر المـزامير وسـفر إشعيا، فإنا تلعب دورًا كبيرًا في الأناشيد حول الملك. ففي المزمور (89) خصوصـًا يتم إدماج الشخصيّة المميزة للعبد المكابد ليهوه كرمز مثالي للتقوى. في المقطع الختامي من هذا النشيد، تطغى الإيقاعات القوية للنواح مع الشفقة، الذي يبقى حتى خاتمة المزمور (المزامير 89 : 39-52). «لكنك رفضت ورذلت وغضبت على الملك الذي مسحته [**مسيحك**] . . أبطلت باءه. وطرحـت عرشه أيضـًا» (المزامير 89: 38، 44). ليس نزع رموز سلطة الملك في مهرجان أكيتو، الذي يعلّم التواضع، مختلفـًا أبدًا. لا بد من إذلال المسيح إن كان سيحكم.

يستحضـر الـنواح الكتابي في المزمور (2) صورة المعاناة بشفقة أكبر: «إلهي، إلهي، لماذا تخليت عـني؟» (المـزامير 22: 2؛ انظر المزامير 28؛ المزامير 142: 1، 6-7؛ المزامير 143: 7). للبيت التالي: «أصـرخ إليك مستغيثـًا في النهار فلا تسمعني؛ وفي الليل فلا أجد راحة» (المزامير 22: 3)، منشد يتماهى بمن «يسبح يهوه نارًا وليلاً» (المزامير 61: 9) ويثير تناقض بليته مع الطوبى المطمئنة في المزمور (1) للإنسـان الذي «يلزم نفسه بشريعة يهوه» (المزامير 1: 2) على نحو مماثل. إنّ الرب الصامت في

المـناحة يعـارض شخصية يهوه الذي يسمع الصلوات (المزامير 65: 2). في حين يضحك يهوه في المزمور (2) بازدراء على أعداء المسيح (المزامير 2: 4؛ انظر إشعيا 49: 7؛ المزامير 8: 7)، فإن يهوه قد تخـلى عن عبده المعاني (انظر المزامير 35: 22؛ 38: 22) الذي يُشبه أعداؤه السامريون المقنّعون قليلاً بالوحوش الضارية، الأسود ذات الفكوك الفاغرة (المزامير 22: 13-14؛ انظر عاموس 1: 4؛ أيوب 16 : 9-10). تجـد مناحة سفر المزامير مركزها في التعبير عن التواضع. إنّ داود، مثل أيوب، ومثل ملك بـابل في المهـرجان، يذل نفسه [يتضع]. إنه «دودة، لا إنسان. عار في نظر البشر، ومنبوذ في عيني شـعبي . . يستهزئون بي» (المزامير 22: 7-8، انظر أيوب 42: 6). تتابع بقية النشيد ثيمة المعاناة. إنّ داود الـذي تعلم التواضع فيما مضى، ينشد بثقة براءته ويعرّف نفسه بأنه مثال التقوى. مثل يوحنا (لوقا 1: 41)، يعترف بالرب من رحم أمه (المزامير 22: 11).

2/ 2/ 7) مرنفتاح وإحلال السلام

لا يؤدي رقيم انتصار مرنفتاح الشهير الذي يحتفل بالانتصار على الليبيين وظيفة كسجل للنصر[39]. إنّ (رقـيم إسرءيل)، بالأحرى، يؤدي الوظيفة الكبرى لتمجيد العظمة المتعالية لفرعون باستذكار هـذا المـثال على قوته. يمتلك النص خواص خرافية. إنّ رقيم إسرءيل، الذي يعيد إلى الذهن الحلم الموصوف على نقش الكرنك الكبير، حلم تمثال فتاح الذي يعطي مرنفتاح سيفـًا سحريـًا «يطرد كل الخوف»[40] ويصوّر مشهد عمود القاهرة الذي يظهر ربـًا يعطيه سيفـًا ليفني زعماء ليبيا[41]، هذا الرقيم يستعمل هذا السيف السحري كشارة على دور الملك بوصفه ابن الإله، الذي يجلس على عرش شو[42]. تؤكد افتتاحية النشيد الصفة المسرحية والدعاوية أكثر مما تؤكد الصفة التاريخيّة للنقش. إذ توضـع رابو المهجورة في تباين مع المصريين الآمنين والمبتهجين. إنّ الخاصّية الخرافية للتقديم يلمح إليها أيضـًا في التضاد بين الزعيم الليبي والفرعون. فالليبي قد خلق ضجيجـًا ولذلك فهو موضوع غضـب الملك العادل. إنّ تمرده ضد حاميه وسيده المصري قد حرمه من حظوة الملك. قدره هو قدر الصـحراء القاحلة فيكتمل إذلاله. فيما هو يفر في الظلام، بلا ريشة تغطي رأسه، تؤخذ نساؤه منه وهو يتفرج. الأمير الليبي هو المرتد، المهاجم (كل إله في ممفيس). كنتيجة لذلك، أدانته الآلهة وأعادته ممفيس إلى حماية ابنها[43].

في هـذا الوصـف الخرافي للماضي، يتوسط مرنفتاح النعمة الإلهية. إنه مخلص الشعب وحارس السلام. إنه يتحكم بالمصير ويعكس المعاناة والحظ السيء لشعبه. يفتح بوابات كانت موصدة ويمنح النفس للذين اختنقوا. يعيد إقامة العدل كآية على سلام يبشر بقدومه بطريقة قريبة على نحوٍ ملحوظ من النشيد الذي تمّ إنشاؤه لدى اعتلائه العرش[44]. إنه يقدم طبعة نشيد الإنسان البائس: يفتح ما كان موصدًا، يحرر المقيدين، يجعل الأمراء يسترجعون ثروتهم والفقراء يعاودون الدخول إلى مدنهم[45].

يقـدم النقش فـرعون في شخصية المخلص الإلهي، الجلية في توسل آلهة هليوبوليس في الحركة الوسطى من الترنيمة[46]. تمشيـًا مع الثيمات المركزية لمهرجان هب-سد، تمجّد الترنيمة الحكم المدد للملك: «امنحه البقاء مثل رع». مستقبل مرنفتاح هو كوني وإمبراطوري. مقرّ قوته هو مصر، لكنه المخلـص والحامي لمضطهدي كل البلدان. كما في ترنيمة أخناتون إلى الإله الشمس، يستمد الجميع نَفَسهم من مرنفتاح[47].

أقطار سورية والنوبة، وفي أرض مصر؛ تضع كل إنسان في مكانه؛ تؤمن له حاجاته الضروريّة. تخلق نيلاً في العالم السفلي؛ تجريه . . ليحفظ الشعب(شعب مصر) . . سيد كل أرض، ينبع لأجلهم . . كل البلدان الأجنبية البعيدة، أنت الذي تصنع حياتا؛ لأنك وضعت نيلاً في السماء،لكي يهبط لأجلهم ويصنع الأمواج على الجبال . . ليروي حقولهم في بلداتهم[48].

يطغـى العنصـر الثيمي للسلام لأجل كافّة البشر، مع الصورة الرعوية للفرعون بوصفه الحامي الكوني للمصريين وللأجانب على حدٍ سواء، على الجزء الثالث والأخير من النشيد. يبدأ هذا الفصل الختامي بإعلان كلاسيكي عن الأخبار الجيدة ينتمي إلى ثيمة الملكوت اليوتوبية، التي توضع في النهاية في تـوازن مع نظام الخلق. «الفرح العظيم قد جاء إلى مصر!». هذا هو نفس الخبر الجيد الذي يعلن عـن يوم جديد لمصر، الذي رافق مرنفتاح إلى العرش مع هتافات «لتسعدي، أيتها البلاد قاطبةً! فقد جـاءت الأزمنة السعيدة»[49]. هذا التصريح يجد موازيـًا أكثر كونية في الإعلان عن صعود خليفة مرنفـتاح رمسـيس الرابع، إلى العرش: «يا لهذا اليوم السعيد، السماء والأرض في فرح، لأنك أنت السّيد العظيم لمصر»[50].

في (رقـيم إسـرءيل)، يُمجّد السلام من خلال الأقاويل السعيدة التي تمتدح الملك. إذ لا يوجد خـوف. فالكل سعداء ورائقون. لقد عاد رع إلى البلاد. يردد النشيد أنماط ترنيمة أخناتون إلى إله الشمس. إنّ هبة الرب للسلام، مثل النيل، تأتي أولاً إلى مصر ومن ثم إلى «الشعوب الأجنبية ووحوش كل صحراء». الفرعون هو «سيد كل البلاد . . ولكل الأقطار البعيدة يخلق الحياة»[51]. تختتم الترنيمة بنشيد من عشرة أبيات يمجد <شالوم> [السلام] بين (الأقواس التسعة):

يسجد الملوك، وهم يقولون شالوم! لا أحد يرفع رأسه بين الأقواس التسعة. ليبيا صحراء؛ حّتي مسفوعة[52]. غزة منهوبة،[مبتلية]بكل شر؛ عسقلان مخطوفة؛ جزير مكبلة؛ ينعام كأنا غير موجودة. إسرءيل مدمر، بذرته فد انقرضت؛ حورو صارت أرملة مصر. كل البلدان موحّدة، إنا في سلام، وكل من كان يحدث ضجيجـًا يكبله الملك مرنفتاح؛ إنهم يُمنحون الحياة مثل رع، إلى الأبد[53].

هـذا المقطـع الختامي ليس جزءًا من نقش يقدم رواية لغزو. يبدأ المقطع وينتهي بثيمة **شالوم**. من الخطـأ أن نقـرأ مجاز الأمراء الساجدين على أنه يعني ضمنيـًا حطـًا من قدر أعداء الملك، إذ أن مباركـتهم للسـلام يقوضها ضمنـًا التهكم المؤلفي من إذلالهم. فالسجود أمام الملك هو الوضعية

الطبيعـية للتابع أمام سيده، العبد أمام ملكه هذا الاتضاع هو الفضيلة الكبرى لكل تابع: حتى اتضاع مرنفتاح أمام أمون-رع. تمثل الأقواس التسعة من الناحية المثالية والرمزية كل البلدان الأجنبية بوصفها توابع للملك.

إنّ شخصية مرنفتاح كسيد على الأقواس التسعة مع الأمراء الساجدين أمامه، ولا أحد منهم يرفع رأسـه، يردد صداها في شخصية المسيح في المزمور (2). تلعب «الأمم التي تضج» وهي تتآمر لكسر السلاسل التي تقيدها إلى يهوه، دور الأقواس التسعة في الميثولوجيا المصرية. يُمنح داود أطراف الأرض ملكـًا له وينصح الحكام الأجانب، كما نصح ساتي الأول، بأن يكونوا حكماء ويعبدوا يهوه بخوف ورهـبة. ومـا هـي رسالة نصنا؟. ما يخص أقواس مرنفتاح التسعة كما أمم داود التسعة الصاخبة، الرسـالة النهائية هي نفسها: «مباركون كل من يلوذون به»[54]. تتكلم السطور الافتتاحية من نشيد مرنفتاح الختامي عن السلام. لا أحد يتمرّد، فالكل مقيدون ويقولون شالوم.

إنّ الطبـيعة الإيجابية لموتيف الأقواس التسعة واضحة في الترنيمة إلى آمون من أمنحوتب الثالث. فهـو يقـدّم عـلى أنه قد ربته «سيدة الأقواس التسعة ليكون السيد الوحيد للشعب». إنّ الأركان التقلـيديّة الأربعة للعالم، الجنوب (كوش، النوبة) والشمال (رتنو، فلسطين، سورية) والغرب (تِنو، ليبـيا)، والشـرق (فونت، الجزيرة العربية)، كلها تتوق إلى السلام. دور الملك هو أن يمنحهم إياه. فالآسيويون «يتقدمون بأولادهم، علكَ تمنحهم نسمة الحياة»[55].

يقول أحد أبيات النشيد الأخير للرقيم «إسرءيل لم يعد موجودا» و«حورو صارت أرملة لمصر». كـان حـوّرو، اسم إقليمي من عهد السلالة الثامنة عشرة، يطلق على فلسطين وسورية ويرمز إلى الأرض وخصـوبتها[56]. يسمح ترمّلها لمصر بأن تتولى الحراسة [القوامة] على البلاد. على نحوٍ مماثل، يمـنح رمسيس الثاني صفة «زوج مصر»[57]. إنّ إسرءيل يفهم على النحو الأفضل بوصفه ايبونيمـًا يرمز إلى أب شعب حورو، بما في ذلك بلدان عسقلان، وجازر وينعام: بذرة إسرءيل التي تحولت إلى صـحارى. إنّ دور فرعون، كزوج جديد للأرض المرمّلة، حورو، يدمج مجاز السيادة الجوهري. إنه مشـابه لدور يهوه في سفر هوشع وسفر حزقيال بوصفه **بعل** (زوج) أورشليم والسامرة. يسند إرميا مـثل هذا الدور إلى الملوك الآشوريين والبابليين[58]. إنّ دور إسرءيل بوصفه يرمز إلى شعب فلسطين وفي (رقـيم مرنفتاح)، بوصفه الزوج **المتوفى** لحورو، لا يعني أي جماعة إثنية بعينها ضمن فلسطين، بل بالأحـرى يقوم بوظيفته كرمز سردي لكل فلسطين، بالأخص حيث كانت مصالح مرنفتاح، المنطقة المنخفضة من غزة إلى ينعام.

إنّ إدراج إسـرءيل، «الـذي لم تعد بذرته موجودة» والأرملة حورو كزوجين إنما يُدخل ثيمة الخصـب إضـافة إلى مجاز الحكم الأمومي. يربط النص خصاء إسرءيل ودور أرملة حورو بالصور

الصحراوية لبلدات حورو. يبتدع نشيد وعد واحد، يمجد السيادة المصرية على توابعها في فلسطين. إنّ الغـرض مـن موتـيفات التدمير والصحراء والعجز [الجنسي] التي تطغى على هذا النشيد يحدد الاخـتلاف بـين حضور نعمة فرعون وغيابها. فهو الذي يقرر المصير، وهو الذي يلعن ويبارك. إنه يمسك بالخلق. إنه يهلك ويمنح َنفَس/الحياة. إنه يعقر [يجدب] العاقر ويملأ الأرض بالخصب. بعيدًا عن الرعاية الإلهية للفرعون، فكل شيء خراب وصحراء وأرض يباب، هذه لغة ذات مـ لة متعالية. بعيدًا عن الملك، كما بعيدًا عن يهوه، لا يوجد سوى الصحراء الكونية للعدم. فإليه يعود السلام والحياة.

2/ 3) خرافة الإله المحتضر والمبعوث حيـًا

تـتخذ شخصية المسيح في المزمور (2) وسفر المزامير [عمومـًا] دور المحارب الإلهي للرب لجعل الأمـم الضاجّة تخضع للسيادة الإمبراطورية للرب من خلال الحرب المقدسة. على كلٍ، فإنّ التراثات السـردية تـتحرك في اتجاه مختلف، بدءًا بالفكرة المهيمنة المتكررة للعنة الأرض التي خلق منها الجنس البشري، يرسم سفر التكوين رمزًا مثاليـًا لجنس بشري جديد يزيل العنف والفساد، اللذين كانا قد دفعـا يهوه إلى نبذ خليقته في قصة الطوفان الكبير، ويضع نهاية للحرب وسفك الدم. تعتمد السردية الكتابـيّة المتسلسـلة للبدايات الجديدة، للأرض وللبشرية المخلوقة منها، اعتمادًا شديدًا على أنماط الأساطير الشرق-أدنوية القديمة للبذر والحصاد والدورات السنوية للمواسم. إنّ أساطير موت وإعادة ولادة إلـه الخصـب، التي تستعمل مجازي الجفاف وأمطار الربيع، هذه كانت متركزة في مهرجان الحصـاد الهام للخمر الجديد. في القصة الكتابيّة، تُدمج هذه الثيمة الخرافية مع مجاز الميثاق الذي رُبط من خلاله إسرءيل بالرب بروابط الولاء والطاعة لإنشاء جيش الخلاص، مُسْنِدًا إلى أتقياء يهوذا مهمة محاكاة دور المسيح [في] سفر المزامير. ومع ذلك، يسمح فشل كل جيل على حدة في الولاء والطاعة للسـردية بتطوير سلسلة لا تنتهي أبدًا من القصص الموسومة بالموت وإعادة الولادة. فقصص أناجيل العهـد الجديـد، التي تعيد استعمال مفهوم الميثاق الجديد من الكتاب العبراني، يحدوها هذا الأمل في إنسـانية جديدة في سعيها لخلق جيل الفهم. إنّ التطوّر السردي لثيمة الميثاق القديم يربط الشخصية المأساوية لداود ربطـًا محكمـًا بثيمة الحرب المقدسة وبقصة هلاك إسرءيل القديم على يد يهوه. إنها تشـكل القضية المركزية للقسم الختامي من هذا الكتاب. إذ لا يمكن فهم قصة يسوع بعيدًا عن مجاز الميثاق ضمن قصة الكتاب عن الفشل الذي لا ينتهي. إنّ تقديم الإنجيل لموت وبعث يسوع له جذوره الأكـثر مباشـرة في التنقيح الكتابي لأساطير البعث الشرق أدنوية القديمة. ثمة مشهد واحد في قصة العشاء الأخير لمتى يفتتح هذه الثيمة.

2/ 3/ 1) دم العهد

في وصـف الوجـبة الأخيرة ليسوع، تجعله الأناجيل يشير إلى الخمر الذي يقدمه لتلاميذه لكي يشـربوه بوصفه «دم العهد» (متى 26: 17-29؛ مرقس 14: 12-25؛ لوقا 22: 7-23). يخبر التلاميذ أنـه لـن يشرب هذا الخمر مرة أخرى ويتكلم عن (خمر جديد) للمستقبل، سيتقاسمه مع تلاميذه في (ملكوت أبيه).

وبينما كانوا يأكلون، أخذ يسوع رغيفـًا، وبارك، وكسر وأعطى التلاميذ وقال: خذوا هذا هو جسدي!. ثم أخذ الكأس، وشكر، وأعطاهم قائلاً: "اشربوا منها كلكم. فإنّ هذا هو دمي الذي للعهد الجديد والذي يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا. على أني أقول لكم: إني لا أشرب بعد اليوم من نتاج الكرمة هذا حتى يأتي اليوم الذي فيه أشربه معكم جديدًا في ملكوت أبي. (متى 26: 26-29).

إنّ مشـهد العشـاء الأخير لمتى محّمل بثلاثة عناصر ثيمية، كلها معروفة جيدًا من الأدب الكتابي الأقدم: مجازات ملكوت أبي، والخمر الجديد، ودم العهد.

مـثل (ملكوت الرب)، فإنّ مجاز ملكوت أبي ليس قياميـًا بمعنى أنه يتضمن توقعات نهاية العالم كمـا ظـن شفايتسر. إنه بالأحرى مجاز يوتوبي ومثالي لعالم العدالة. في الأدب الشرق أدنوي القديم والكـتابي، يكون مرتبطـًا بشخصية المخلّص-الملك الذي، بإعادة ترسيخ الحكم الإلهي، يعيد الخلق إلى الـنظام الأصـلي. يعـتمد متى على إشعيا لاستعماله المجاز في رؤيته لأورشليم في السلم، [وقد] خلّصـها الرعـب الإلهي من الاحتلال الأجنبي: مدينة يكون فيها يهوه [يهوه] هو القاضي والحاكم والملـك (إشعيا 33: 20-22). إنّ يسوع هو الحامل لـ«الأخبار السعيدة/ البشارة» لإشعيا، الإعلان الذي يفتتح به مرقس إنجيله (مرقس 1: 1). يرمز إلى المخلّص بمجاز واحد في كلٍ من الكتاب العبراني والعهـد الجديد. إنه يردد نشيدي تحتمس الثالث ورمسيس الرابع. إنه الملك، الذي يضع نهاية لكل الحرب:

ما أجمل على الجبال وقع قدمي المبشر الذي يذيع سلامـًا وينشر بشائر الخير، القائل لصهيون: قد ملك إلهك! ها رقباؤك قد رفعوا صوتهم معـًا وشدوا بفرح، لأنهم يشهدون عيانـًا رجوع يهوه إلى صهيون. اهتفي مترنمة يا أرض أورشليم الخربة، لأنّ يهوه قد عزّى شعبه وافتدى أورشليم. شمر يهوه عن ذراع قدسه أمام عيون كل الأمم، فترى أقاصي الأرض خلاص إلهنا (إشعيا 52: 7-10).

يعـتمد مجاز (الخمر الجديد) على التراث الكتابي للإيديولوجيا الملكية من اتجاه مختلف. فخطاب إيليهو الطويل في سفر أيوب يسلط الضوء على الثمل الفكري للخمر الجديد. إنه يحول انعدام الفهم إلى بصـيرة وحقـيقة. إنّ سجال أيوب مع أصدقائه الثلاثة قد انحرف. إنهم يرددون فحسب حقائق التراث القديمة، من دون تبصر في الرب المتعالي الذي يجب على أيوب أن يتعامل معه. أما أيوب، من ناحـية أخرى، فهو منهمك للغاية ببراءته، حيث يدعو لنفسه استقامة منحه إياها الرب. يقدم إيليهو

خطـاب معلـق مطولاً بصوت المؤلف، مصمم ليحمل أيوب من خلال تحوله من خلال المعاناة إلى الفهـم والتواضـع (أيوب 32-37). ينطق إيليهو بالحقيقة إلى الرجال المسنين الذين يتشاجرون على الخمـر العتـيق والأفكار العتيقة. ثمة شاب بقي صامتـًا أمام من يكبرونه سنـًا، لكن خمر إيليهو الجديد (أيوب 32: 19)، الآتي من روح إلهية، يغمره:

أنا صغير السن وأنتم شيوخ، لذلك تهيبت وخفت أن أبدي لكم رأيي، قائلاً لنفسي: لتتكلم الأيام، ولتلقن كثرة السنين حكمة ولكن الروح الذي في الإنسان، ونسمة القدير، تعطي الإنسان فهمـًا. ليس المسنون وحدهم هم الحكماء، ولا الشيوخ فقط يدركون الحق. لذلك أقول: اصغوا إليّ لأحدثكم بما أعرف. لقد أنصت بصبر حين تكلمتم، واستمعت إلى حججكم حين بحثتم عن الكلام. وأوليتكم انتباهي،فلم أجد في كلام ما أفحم أيوب،أو رد على أقواله.احترسوا لئلا تقولوا إننا قد أحرزنا حكمة. فالرب يفحم أيوب لا الإنسان. إنه لم يوجّه حديثه إليّ، لذلك لن أجيبه بمثل كلامكم.لقد تحيروا يا أيوب، ولم يجيبوا إذ أعياهم النطق، فهل أصمت لأنهم لم يتكلموا، وهل أمتنع عن الرد؟ لا، سأجيب أنا أيضـًا وأبدي رأيي.لأني أفيض كلامـًا، والروح في داخلي يحفزني. انظروا، إنّ قلبي في داخلي كخمر لم تفتح، وكزقاق جديدة تكاد تنشق! فلأتكلمن لأفرج عن نفسي، أفتح شفتي لأجيب. لن أحابي إنسانـًا أو أتملق أحدًا. لأني لا أعرف التملّق، وإلا يقضي عليّ صانعي سريعـًا . . كلماتي تصدر من قلب مستقيم، وشفتاي تتحدثان بإخلاص بما أعلم. روح الرب هو الذي كونني، ونسمة القدير أحيتني (أيوب 32: 6-33: 4).

في مشـهد متى، يعكس خمر العشاء الأخير دم العهد، الذي سيتحول من خلال معاناة يسوع إلى الخمـر الجديـد لـلملكوت. يعـتمد متى على استحضار إيليهو المعاناة بوصفها استقامة وصدقـًا مـتحولين، هـي ذاتها إلهية مثل نسمة الحياة فينا من الرب. تعيد الأناجيل الأولى استعمال مجاز خمر إيلـيهو القديم والجديد. في هيئة أمثال (متى 9: 17؛ مرقس 2: 22؛ لوقا 5: 37-39). في إنجيل يوحنا يجري تحويلها إلى قصة؛ حيث نجد مجاز أيوب متضمنـًا في قصة وليمة العرس المشهورة في قانا. فقد نفد الخمر القديم (يوحنا 2: 1-11). الخمر الجديد، الذي يخلقه يسوع، يوصف بالجيد (انظر التكوين 1: 4 . . إلخ). مثل خمر العشاء الأخير لمتى، يكون أي على (زمن آتٍ). كذلك مثل فهم ذاك الخمر بأنـه دم يسوع، يصل يوحنا قصته عن المعجزة في قانا بشكل مختلف من قصة تطهير الهيكل. هكذا تمامـًا، يُستحضر الهيكل كمجاز لجسد يسوع الخاص، لكي يتم تذكره كأحجية البعث:

فلما قام من بين الأموات فيما بعد تذكر تلاميذه قوله هذا، فآمنوا بالكتاب وبالكلام الذي قاله يسوع (يوحنا 2: 22).

يشـير مجاز (ميثاق/ عهد الدم) [في إنجيل] متى إلى قصص موسى في مصر وقصته عند جبل سيناء التي يُخلق فيها إسرءيل بوصفه شعب يهوه من خلال ميثاق أو عهد، يدخلون فيه مع سيدهم الإلهي. يختم المشهد في سيناء توسعـًا على الوصايا العشر (الخروج 20: 1-17). إنه يضم مجموعة منوعة من

التراثات الاجتماعّية والدينّية والعبادية في ما تشير إليه السردية على أنه «كتاب العهد» (الخروج 20: 22-23، 19). تقـدم القصـة هـذه التعليمات والأوامر بوصفها (وصايا)، يجري تقديمها إلى [بني] إسرءيل لامتحانهم: «حتى تظلّ مخافة يهوه تلازمكم فلا تخطئوا». يدخل يهوه في ميثاق الدم مع شعبه في افتتاح قصة إخفاق الحرب المقدسة:

فجاء موسى وبلغ الشعب بكل كلام يهوه وأحكامه، فأجاب الشعب بصوت واحد: 'كل ما أمرنا به يهوه نفعل'. فكتب موسى جميع أقوال يهوه، ثم بكر في الصباح وشيّد مذبحـًا على سفح الجبل، ونصب اثني عشر عمودًا على عدد أسباط بني إسرءيل الاثني عشر. وأرسل بعض شبان بني إسرءيل فقدموا محرقات وقرّبوا ذبائح سلامة للرب من العجول، وأخذ موسى نصف الدم واحتفظ به في طسوس ورش النصف الباقي على المذبح. وتناول كتاب العهد وتلاه على مسامع الشعب فقالوا: 'كل ما أمر به يهوه نفعله ونطيعه'. ثمّ أخذ موسى الدم الذي في الطسوس ورشه على الشعب قائلاً: 'هو ذا دم العهد الذي قطعه يهوه معكم بناءً على جميع هذه الأقوال' (الخروج 24: 3-8؛ يشوع 24: 14-28).

بأثـر درامي ملحوظ، يبني مشهد الميثاق تناغمـًا من سينايوهات عبادية مختلفة. فالشيء الأساس هو وصف التقدمة المحرقة وذبيحة السلام لتحقيق المصالحة، المستمدة من سفر اللاّويين، الإصحاحين (1 و3). إنّ رائحتهما حلوة، مثل ذبيحة سلام نوح (اللاويين 1: 17؛ 3: 5، 16؛ انظر التكوين 8: 21). في وصـفي الإضحية في سفر اللاويين، ُيرش الدم على المذبح وحوله. تتضمن قصة العهد في سفر الخروج موتيفـًا من طقس التطهير، ُيحلّ فيه رماد الإضحية في الماء ومن ثم يرش مباشرةً على الناس لـتطهيرهم (العـدد 19: 16-19). توحي إعادة استعمال رش طقس التطهير في قصة سفر الخروج (الخـروج 24: 5-8، حيـث يرش الدم على الناس) بأن قصة الميثاق تماهي دم الإضحية بحياة الناس. وهذا، كما سنرى، يتناغم جيدًا مع فهم الميثاق في قصتي نوح وأبراهام [إبراهيم!].

لطالمـا اعـُترف بأصداء في قصة متى لنص أقدم [مأخوذ] من سفر إرميا (إرميا 31: 31-34)[1]. يتكلم يهوه عن (ميثاق جديد/ عهد جديد)، ميثاق يكتب فيه القانون الإلهي على قلوب «بيت [آل] إسـرءيل ويهوذا». إنه ميثاق يغفر فيه كل الإثم لأنّ الجميع «يعرفون يهوه». يسمح لنا استعمال متى مشـهد العشـاء الأخير لإدخال سردية المعاناة والموت التالية بتمييز الإشارة إلى (دم العهد) بوصفها (اقتباسـ ـًا متصلاً بالحبكة) من سفر زكريا. هذا الاقتباس يشجع على التفسير اللاّهوتي لقصة آلام يسوع. يردد عبور يسوع من خلال المعاناة والموت إلى البعث قصة سبي وعودة إسرءيل:

أما أنتم فبفضل دم عهدي معكم أطلق أسراكم من الجب الذي لا ماء فيه. ارجعوا إلى الحصن يا أسرى الرجاء، فأنا أعلن اليوم أني أضاعف لكم الأجر . . (زكريا 9: 11-12).

إنّ إشارة زكريا إلى العهد هي اقتباس من إعلان إشعيا عن الأخبار الجيدة [البشارة] إلى البائسين، الذي يعلن الإعكاسات التي تجلبها سنة نعمة يهوه:

روح السيد يهوه عليّ، لأن يهوه مسحني لأبشر المساكين، أرسلني لأضمد جراح المنكسري القلوب، لأنادي للمسبيين بالعتق وللمأسورين بالحرية، لأعلن سنة يهوه المقبولة، وبوم انتقام لإلهنا، لأعزي جميع النائحين. لأمنح نائحي صهيون تاج جمال بدل الرماد، ودهن السرور بدل النوح، ورداء تسبيح بدل الروح اليائسة، فيدعون أشجار البر وغرس يهوه لكي يتمجد. فيعمرون الخرائب القديمة، ويبنون الدمار الغابر، ويرممون المدن المتهدمة، والخِرَب التي انقضت عليها أجيال. وعوضـًا عن عاركم تنالون ضعفين من الميراث، وعوضـًا عن الهوان تبتهجون بنصيبكم. لهذا تملكون في أرضكم نصيبين ويكون فرحكم أبديـًا (إشعيا 61: 1-7).

عـلى مسـتوى حبكة إنجيل متى، يتيح الاقتباس من سفر زكريا لمشهد العشاء الأخير بأن يضع الأسـاس لأجـل قصة البعث (التكوين 37: 24؛ إرميا 38: 6). إنّ إعكاس قدر المُعاني الذي يتنبأ به زكـريا هو أي الملكوت ويسم تمامـًا معاناة وموت يسوع بوعد الانتصار على الموت. يقصد متى بوضوح من تلميحاته أن تحمل المعنى لقصته عندما يمجد زكريا والمصالحة وإنهاء الحرب:

ابتهجي جدًا يابنة صهيون واهتفي يابنة أورشليم، لأن هوذا ملكك مقبل إليك. هو عادل ظافر، ولكنه وديع راكب على أتان، على جحش ابن أتان. واستأصل المركبات الحربية من أفرايم، والخيل من أورشليم، ويبيد أقواس القتال، ويشيع السلام بين الأمم، ويمتد ملكه من البحر إلى البحر،ومن نهر الفرات إلى أقاصي الأرض (زكريا 9: 9-10).

يسند متى يسوع دور البطل هذا في مشهد دخوله إلى أورشليم (متى 21: 1-11؛ مرقس 11: 1-11؛ لوقا 19: 28-40). هذا الشرح من سفر زكريا يعتمد أيضـًا على أشكال أخرى قريبة في سفر إشـعيا. ثمـة نسخة من المعاني البريء والمستقيم أكثر توسعـًا حتى، توجد في شخصية إسرئيل [في سـفر] إشعيا بوصفه عبد يهوه وبكره: الذي يحمل آثام كثيرين (إشعيا 53: 4-12). كما في زكريا، فإنّ استعمال إشعيا إسرئيل بوصفه العبد المعاني للرب يهوه يقدم شخصية مكفرة (atoning) بديلاً عن إيلـيا العائد، الذي سيصالح الأجيال ويمنع يهوه من المجيء في الدينونة (judgement). في إشعيا، يأخذ الشـعب، كعـبد معانٍ، دور الملك القاهر. إنهم يدخلون بوابات الملكوت، يزيلون الحجارة ويمدون طريقـًا لأجل الذين تحولوا إلى شعب يهوه القدوس. يحقق إسرئيل إشعيا، المطهر من خلال المعاناة، في النهاية الأمل المستحيل لسفر التثنية في «شعب قدوس» لأجل إله قدوس (التثنية 7: 6). إنّ شعب إشعيا هو الذي يشخصنه [يجسده] يسوع في لاهوت متى. هذه هي الشخصية التي يحاكيها دوره في السيناريو المستمد من زكريا:

اعبروا بالأبواب، وأعدوا طريقـًا للشعب. عبّدوا السبيل، ونقوه من الحجارة، ارفعوا راية للشعب. يهوه قد أذاع في كل أقاصي الأرض: قولوا لابنة صهيون قد أقبل مخلصك. ها أجرته معه وجزاؤه يتقدمه. ويدعونه شعبـًا مقدسـًا، مفديي يهوه (إشعيا 62: 10-12).

بالنسـبة لمتى، فإنّ مجازات الملك الصالح الذي يبشر بالملكوت، وإيليا الذي يرد لعنة يهوه، وملك زكـريا وإسرءيل إشعيا المعاني الذي يكفّر عن خطيئة كل البشرية هي كلها مفيدة في تعريف التقوى اليهودّية. هذا المثال هو ما تقدمه شخصية يسوع متى للجمهور.

ثمـة لاهوت مشابه يرافق التراث الميثاقي البديل للفصح الذي تصوره قصة أصل سفر الخروج في التضحية ليلاً. في قصة الفصح الأول هذه، ترش عضادات أبواب الإسرءيليين بدم الكبش بدلاً من دم بـني إسـرءيل أنفسهم أو أبكارهم [مواليدهم البكر]. إذ ُيضحى ببكر المصريين بدلاً من ذلك. إنّ (الهـالك) ذا سـلطة الملـك على الحياة والموت، «يعبر فوق» بيوت الإسرءيليين. يؤجل الحساب [الدينونة] (الخروج 12: 21-27) عندما تتمسك القصة بالمبدأ القائل إنّ المولود الأول [البكر] ينتمي إلى يهوه[2].

في تقـديم متى، يوضع يسوع في دور الحيوان المضحّى به. فأولئك المرشوشون بدمه هم المذنبون الـذي يـتعين مصالحتهم. بتهدئة الإله، يجد الناس الصلح والغفران لذنوبهم، بالضبط كما في نشيد (الميثاق/ العهد الجديد) لإرميا وبالضبط كما يفهم في سردية «ميثاق/ عهد الدم» لسفر الخروج (24). إنه أيضـًا يردد دور المصالحة الذي يشارك به إيليا العائد: لمنع يهوه من لعن الأرض مرة أخرى.

إنّ قصـة موسـى أيضـًا يتم تبنيها في استعمال متى لثيمة دم العهد في قصة العشاء الأخير. في حكاية سفر الخروج، يؤدي رش (دم العهد) على الناس مباشرةً إلى المشهد الاستثنائي للوجبة المقدسة التي يتقاسمها الشيوخ السبعون مع إله إسرءيل. عندما يصعد السبعون إلى الجبل، يقفون على رصيف مـن الصـفير، «رائق كالسماء نفسها». في مشهد النشوة الصوفية، فإنّ الناس «رأوا الرب، أكلوا وشـربوا» (الخروج 24: 9-11). عندما يستحضر يسوع وتلاميذه الاثنا عشر هذا المشهد من الميثاق الجديد في عشائهم الأخير معـًا، يكون هذا التحقق /السماوي وهذه النشوة هما ما يلمح إليه يسوع عـندما يقدم الخمر إلى التلاميذ ليشربوه. لكنه لن يشترك في هذا حتى يشرب «معهم خمرًا جديدًا في ملكوت أبيه» (متى 26: 29؛ أيضـًا لوقا 22: 18-19، 28-30). يعتمد مشهد الإنجيل أيضـًا على قراءة إشعيا لسفر الخروج:

> **ها إنّ يهوه يخرب الأرض ويقفرها ويقلب وجهها ويشتت سكانا. وما يقع على الشعب يقع على الكاهن أيضـًا، والسيد كالعبد والسّيّدة كأمتها . . تدنست الأرض تحت سكانا، لأنم تعدوا على الشريعة، ونقضوا الفرائض ونكثوا العهد الأبدي، لذلك التهمت اللعنة الأرض، وعوقب أهلها بإثمهم ولم يبق منهم سوى قلّة. قد انتحبت الخمرة وذبلت الكرمة لا يعودون يشربون الخمر مع الغناء . . ترتفع صرخة في الأزقة طلبـًا للخمرة المفقودة؛ زال كل فرح . . (إشعيا 24: 1-11).**

إنّ مـتى، بإعـادة هيكله يوم غضب إشعيا، لن يجعل يسوعه يشرب خمر الابتهاج. فهو يستعد لشرب (كأس معاناته). يحمل يسوع خمره الجديد بأسى ولا يتمكن من شربه بابتهاج وغناء (متى 26

: 39، 42). يُشـرب الخمر القديم لدم العهد استعدادًا لموت يسوع ودفنه. إذ لا يوجد خمر في القبر، كما يجب على التلاميذ أن ينتظروا بعث ربيع جديد، يجلب خمر العام الجديد. يقدم نشيد يهوه إشعيا الذي يدخل ملكوته (إشعيا 24) مفتاحـًا مفيدًا لفهم كلٍ من سردية متى للعشاء الأخير وقصة سفر الخروج عن الشيوخ الجالسين على أرضية السماء الصغيرة، يأكلون ويشربون مع الرب. يحمل نشيد إشـعيا المعاني الإضافية للنفي. يجري جمع أسرى إسرءيل. فقد وقع «الرعب الإلهي والحفرة والفخ» عـلى سـاكني الأرض (إشعيا 24: 17). يُصور دمار أورشليم في مشهد عودة الأرض والشمس إلى عمـاء ما قبل الخلق (إشعيا 24: 3؛ انظر إرميا 4: 23). يختم مجاز التدمير الكوني هذا بأمل يوتوبي في الإعكـاس المسـتقبلي. فالعقـاب في الحفرة يجري تعديله عندما تعاد كتابة مشهد الشيوخ في سفر الخروج: «رب الجيوش سوف يحكم ويتسيد شيوخه، (نشوة) مجده» (إشعيا 24: 22-23). كما أنّ يوم المعاناة يتصف بانعدام الخمر وانتهاء الغناء (إشعيا 24: 7-9، 11)، فإنّ الوليمة السماوية تحول يوم المعاناة عندما يدخل الملك المتعالي ملكوته:

> **في هذا الجبل، في أورشليم، يقيم يهوه القدير مأدبة مسمنات لجميع الشعوب، مأدبة خمر صافية معتقة، مأدبة لحوم وأمخاخ. ويمزق في هذا الجبل النقاب المسدول على كل الشعوب، والحجاب الذي يغطي جميع الأمم، ويبتلع الموت إلى الأبد، ويمسح السّيد يهوه الدموع المنهمرة على الوجوه ويزيل عار شعبه من كل الأرض. هذا ما تكلم به يهوه (إشعيا 25: 6-8).**

بجعل يسوع يتوجه مباشرة إلى اجتماع التلاميذ مرة أخرى في ملكوت أبيه، ليشرب الخمر الجديد هناك، فإن كتاب الأناجيل يماهون المعاناة الموشكة ليسوع (ميثاق/ عهد دمه) بكلٍ من الميثاق الجديد [لبني] إسرءيل ومعاناتم في المنفى. على نحوٍ مشابه، فإنّ المستقبل المستحضر، شرب الخمر الجديد مع الـرب في ملكوته، هو مستقبل إشعيا الانتشائي، الذي يقهر الموت. من الأهمية بمكان أن يركّز انتباه القـارىء عـلى هذا المستقبل من الأكل والشرب مع الرب. أما كيف يجب قراءة قصة الآلام فهو موضـع خـلاف. تلعب شخصية يسوع المعاني [المكابد] دور الجيل الضال للأسفار الخمسة الأولى [الخماسـيّة]. فالتلاميذ مع موسى والشيوخ على جبل سيناء. في وليمتهم السماوية يُقهر الموت من خـلال النشـوة التي تستحضرها القصة. كما في سفري إرميا وإشعيا، كذلك في الأناجيل، يكون الهدف هو الفهم؛ قبس من المتعالي يزيل المعاناة البشرية (إرميا 31: 34؛ إشعيا 25: 9؛ متى 26: 29). تسـمح لـنا موازبـة السردية الترديدية والنشيد بقراءة قصة حول يسوع وتلاميذه الذين يتقاسمون كأسـًا من الخمر في الليلة التي تسبق موته من خلال الاستحضارات المتعددة لشخصيات المعاناة. إنّ أورشـليم إشعيا، وشيوخ القفر وبريء إسرءيل البار كلهم يساهمون في المعاني الإضافية للقصة. مثل شخصـية الراعي النبوي من سفر زكريا «يُضرب، فتتبدد الخراف»، الذي يلجأ إليه متى عندما يجعل

موسـى يصـعد إلى جبل الزيتون (متى 26: 31؛ زكريا 13: 7)، تقف كل هذه الشخصيات ضمن بيداغوجيا الحكمة الكونية من خلال المعاناة.

2/ 3/ 2) ديونيس، وبعل، وتموز

تردد سردية الآلام أسطورة ديونيس، مع موتيفات الخمر والخصب العديدة التي تحملها الشخصية الإلهية المحتضرة والمبعوثة حية. تضع التراثات الرومانية المشابهة ومهرجانات باخوس تشديدًا أكبر على الدورة الموسمية للحبوب. مع ذلك، ففي العالم الهلنستي الأكثر تعقيدًا، حيث مهرجانات ديونيس هي مـن المهرجانات الأكثر شعبية في العصور القديمة، تؤدي هذه الشخصية الإلهية البشرية أدوارًا مختلفة. مـن بين التنويعات الكثيرة، فإنّ الثيمات الأكثر شعبية هي شرب الخمر بوصفه دمـًا، واحتضار من هـو نصف إله ونصف إنسان وقيامه، وتحول دموع الحداد إلى ابتهاج وغناء، والمعاناة المحولة إلى ثمل الخمـر الجديد، والوجبة الانتشائية، وخصوبة الربيع والخلق الجديد. هذه الثيمات موجودة بوفرة في الأدب الكـتابي وتعكس أنماطـًا متشابهة وغرضـًا مشابـًا. ولقد رأينا البعض منها. إنّ شخصية الإله-الإنسان الذي يُفنى، الذي يتخلى عن حياته يُولد مرة أخرى هي أساس للتصور الخرافي للدورة الطبيعـيّة لـزراعة الحبوب مثلما هي مركزية لثيمة البعث. فقهر الموت بحرية من خلال المعاناة يسم التضـحية الذاتـية للبطل، ما يؤدي إلى تعبيرات الفرح من خلال الخمر والطعام. هذه الثيمة أساس للشخصـية التي يصف بها بلوتارك ديونيسـ[ـه]. إنه رمز الصفة الإلهية، الدائمة للحياة. إنّ مد قوة حـياة ديونيس وجزرها هما انعكاس حتمي لصراع العصور القديمة بين القحط والخصب. فشخصية ديونيس هذه تشترك بالكثير مع شخصية يسوع الأناجيل مثلما تشترك مع إسرءيل إشعيا. تُستغل هذه الشخصية بحماس في الطيف الواسع من أناشيد وقصص الملك- المخلص ويُردد صداها في كل مكان من مخزون الكتاب الغني المتباين من المـازات لأجل الخصب والعقم.

حـتى هكـذا، فـإنّ الاختلافات في استعمال الكتاب لهذه الثيمات والتعبير عنها في المهرجانات الهلنستية المتأخرة وعبادات ديونيس والعبادات السرية هي اختلافات لافتة للنظر تمامـًا. فالمهرجانات بحـد ذاتـها، بما في ذلك السكْر العلني والاحتفال الجنسي العلني، قد طغت بالكاد على المهرجانات الدينية لسامريي ويهود فلسطين. ولم َتطْغَ على التراثات المـّعة في الأدب الكتابي. فالاستعمال المتكرر للثـيمات المتصلة بالفحولة الجنسيّة للملك، واستعمال الأناشيد الإيروتيكية التي تمجد عشق أورشليم لإلهها بوصفه عريسها والمـازات الإيروتيكية وحتى البورنوغرافية [الإباحيّة] الكثيرة للشعر النبوي، مع ذلك، تسم بصعوبة هذا التراث بأنه معاد للتعبير الجنسي الموجّه دينيـًا. إنه يعكس، مع ذلك، شكلاً زهديـًا من التقوى أكثر من كونه نموذجـًا للعربدة الديونيسية.

اعـتمدت القصـص الديونيسية على طيف واسع من الشخصيات والثيمات والأنواع الحكائية المترابطة، المتساكنة منذ زمن طويل في العالمين الشرق أدنوي القديم والمتوسطي. ففي قصة متى، يهيء يسـوع ويدخل رفاقه إلى اجتماع موته باستحضار الشرب الرمزي لدمه المفسر على أنه طقس ربط المؤمـن بالإله. رغم أنه يعكس على نحوٍ واضح التراث الديونيسي، فإنه نتاج لتوليفة أكثر تعقيدًا من الـثقافات في فلسطين، ذات الجذور التي تمتد إلى زمن طويل قبل العهد الإغريقي الروماني. في اللغة والجغرافـية، كان لهذا التراث المعكوس في أسطورة ديونيس امتداد يتجاوز إلى حد بعيد عالم الأدب الإغـريقي. في حين أنّ شخصية ديونيس، على وجه الخصوص، يمكن أن تعود إلى العهد الميقيني في عصـر الـبرونز المتأخر، فإنّ ثيماته الأساس عن الحياة والخصب، وانتصار الحياة على الموت، وخمر الربيع، وهلم جرا، والمركزية للغاية بالنسبة لأسطورة البعث الديونيسية، هي أيضـًا الثيمات الكبرى للميثولوجيا القديمة في الثقافات الممتدة من أور القديمة وبابل إلى طيبة. فالأسطورة قديمة قدم القصص التي توجد في الشرق الأدنى القديم[3].

عـلى سـبيل المثال: إنّ قصيدة بعل الأوغاريتية الأقدم بألف عام، من مدينة أوغاريت الساحلية القديمـة في القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد، هي قريبة من اللغة العبرانية للتراث الكتابي. فكـل عنصـر تقريـبـًا من عناصر قصة معركة بعل مع مُتْ (Mot) يجد ترديدًا له في مكان ما في **الكـتاب**، وكل العناصر تقريبـًا في أسطورة ديونيس تردد صدى هذه القصة. إنها حكاية ملك إلهي، يمجد موته وبعثه انتصار الحياة على الموت[4]. مثل يهوه، يكون بعل (السيد، الحاكم، الزوج) عاصفة وإلهـًا محاربـًا. إنّ ختام القصة الذي يأخذ فيه بعل ملكية بيته هو صدى غني لقصة الطفل مردوك الـذي يلعـب بالرياح الأربع وينال بعل نافذة صُنعت لأجل بيته الجديد. من خلال هذه النافذة في الغـيوم، يهـتف فـيحدث الرعد. إنّ الضجيج المرعب يجعل الأرض ترتجف والجبال تهتز خوفـًا. يتمسـك أعداؤه على نحوٍ يائس بالأشجار وسفوح الجبال. إنّ بعل، وقد تأثر تأثرًا عميقـًا بما يمكن أن يفعله ضجيجه ورعبه، يعلن نفسه ملك المملكة الوحيد. فهو وحده سيحكم ولا أحد سواه.

تقـوده عجرفة طموحاته سريعـًا وعلى نحوٍ محتوم إلى صراع مع الإله مُتْ (الموت). يُقسِم مت، الغاضـب من أنّ بعل لن يدعوه وعشيرته إلى تناول الطعام وشرب الخمر معه، إنه سوف يطعن بعل. فيبعث إلى بعل، الذي هو أيضـًا إله الحياة والخصب، برسالته المتكبرة. ومع أن الحاكم بعل يمكن أن يكـون بيـته مـن فضة وقصره من ذهب، فإنّ مُت يتحكّم بحنجرة الصحراء وفم البحر. بمثل هذه الحـنجرة ومثل هذا الفم يستطيع أن يبتلع كل الأحياء. يذكّر بعل أنه حتى وهو إله الحياة، يجب أن يـ ل حنجرة الموت (انظر أيوب 40: 25-41: 26).

في رد متواضـع، يقـر بعل، أعظم الأبطال، بأنه عبد مت دومـًا. في هذه يخطط موت بسعادة لجلـب بعل إلى عالم الموت، عندما يـ ل إلى مت من أجل وليمة، احتفالاً بإكمال معبد بعل. عندما يكـون الآلهة قد أكلوا وشربوا دم الخمر، سيدفن بعل في قبره وسيعرف الآلهة أنه ميت. عندما يدعو مت بعل للـ ول إلى "بيت الحرية"، يمتثل بعل. ومع ذلك، قبل موته «في حقل قرب شاطىء الموت» يمارس بعل الجنس مع بقرة، تحبل وتلد له ابنـًا.

يحمـل الرسل إلى الآلهة خبر موت بعل في الحقل قرب شاطىء الموت. يهبط الإله إيل عن عرشه ويجلس في التراب على الأرض، معيدًا إلى الأذهان أسى أيوب. فيما هو يهيل التراب على رأسه يمزق ملابسه إلى قطعتين ويكشط جلده بحجر (انظر أيوب 1: 20؛ 2: 8). بشظيتين من الصوان كالموسى، يجـرح وجهـه. ثلاث مرات (يخدد) ذراعه، وصدره وظهره مثل وادٍ، عندما ينادي «بعل مات!». هكذا تمامـًا، يقول النشيد. ينضم أبناء دجن (القمح = بعل) ويعرفون عن أنفسهم بنواح إيل: «على خطـى بعل، سأنزل أنا أيضـًا في الأرض». تبحث الآلهة أنات/ عنات عن أخيها فتجد جثته على شـواطىء الموت. فتدخل هي أيضـًا في نواح وتدفنه بين آلهة العالم السفلي. تمزق ثيابا أيضـًا إلى قطعـتين وتكشط جلدها بحجر. بشظيتين من الصوان كالموسى، تجرح وجهها. ثلاث مرات (تخدد) ذراعهـا وصدرها وظهرها مثل وادٍ. تصيح أيضـًا، «بعل قد مات!». تحمله على كتفها وتدفنه في الأرض. بعد تقديم إضحية للميت، تعاود الانضمام إلى إيل. إنّ أنات، المفعمة بالحب لأخيها، تطلب أن يُعـيد مت بعلاً من عالم الأموات. يرفض مت. فقد ابتلع بعلاً مثل حمل. تبحث أنات بلهفة عن أخـيها وتـاجم مت. فتشقه بمنجل، وتذريه، وتطحنه وتحرقه. تطحنه على طاحون وتنثر لحمه في الحقل، فتأكله الطيور.

بعـد فجوة في النص من بعض السطور، تستمر السردية باستحضار ثلاثي لإحياء بعل. يبدأ ذلك بنـبوءة أنات: بعل قد دخل في الأرض. مع ذلك إذا كان بعل القوي حيـًا، فإنّ إيل الرحيم سيرى حلمـًا ورؤيا أنّ السماء ستمطر زيتـًا والأنار ستتدفق عسلاً (انظر الخروج 3: 8؛ حزقيال 32: 14 ، التهالـيل 4: 23). في تحقيق القصة المضاعف لهذه النبوءة، يرى إيل حلمه ورؤياه ويضحك بفرح: «بعـل القوي يعيش» (انظر المزامير 18: 46)! ينادي إلى أنات أن تخبر آلهة الشمس، شبشو «تُجف أخاديد الحقل، الأخاديد المفلوحة سوف تحزن على بعل» (انظر أيوب 31: 38). «أين بعل؟»، تلجأ أنـات إلى شبشو وتسأل عن أخيها. تجيب شبشو أنا قد رأت اللعنة. تمنح أنات القوة لبعل، المبعوث مـن بين الأموات، الذي يهاجم مت ويعود إلى عرشه ليستأنف حكمه على الأرض. يستمرّ الصراع مع مُت سبع سنوات (التكوين 41: 1-4). تنتهي مبارزة العمالقة، التي تردد صدى حكاية مصارعة غلغـامش مـع أنكيدو، بإثبات متبادل للقوة (انظر التكوين 32: 24-29). إن مُت، بخوف ورعب،

يقـبل مصـيره في دورتي الزرع والحصاد. يعود بعل إلى عرشه، وتختم القصة بتقدمة استرضاء: الخبز والخمر إلى الآلهة شبشو.

تجد الأناشيد والصور التي خلقت هذا التراث لها أصداءً مدهشة ومفصلة في **الكـتاب**، خصوصـًا في الـازات المـتحولة الكلية الوجود للصحراء القاحلة، التي تتباين مع الأرض الموعودة، التي تتدفق أنارهـا حليبـًا وعسلاً. إنا موجودة أيضـًا في صور بعث الصحراء في أوقات الربيع المقبلة على الإزهـار، والجدءـة الميتة التي تنتش برعمـًا جديدًا والمرأة العاقر التي تنجب. تدعم الموازيات الأقل تحديدًا حبكات السردية الكتابّية من سفر التكوين إلى سفر الرؤيا. إنّ قصة أيوب، التي تدخل الرجل الفاضـل في نواح على الأسرة التي أخذت منه في يوم واحد، إنما تردد صدى رد فعل إيل على خبر موت بعل.

تقـدم قصـة إيليا على جبل الكرمل (الملوك الأول 18)، التي نوقشت سابقـًا، الموازي السردي الأكـثر مباشرة لملحمة أوغاريت القديمة الأقدم منها بألف عام. كما في الملحمة، يتهدد الجفاف كل الحـياة عـلى الأرض ويطرح مسألة: من الرب الحي؟. يمضي الملك أخاب والنبي عوبديا في اتجاهين مختلفين للبحث عن كل الينابيع والغدران للعشب لإبقاء ماشيتهما حية. يرسل إيليا عوبديا إلى الملك مـرفقـًا بـتحدٍ (بوصـفه رب الجـنود الذي على قيد الحياة)، أن يلاقيه في مبارزة مع أنبياء بعل وعشـتاروت. عندما يقدمون أضاحيهم على مذبحهم ويدعون بعلاً لإضرام النار فيه، «والإله الذي يستجيب ويـ ل نارًا يكون هو الرب الحق» (الملوك الأول 18: 24)، لا يجيب بعل؛ «فلم يكن هناك صوت ُيسمع». لم ُيخلق أي رعب ولم يأت أي مطر خصب. يصيح أنبياء بعل بصوت أعلى وتردد قصة سفر الملوك الأول طقس الخصب [المتمثل] بشق أخاديد في الجسد، مخصبـًا بذلك الدم المسال. يحـاول متضرعو بعل، بدمهم أن يهيئوا أجسادهم للأمطار المأمولة. فمن الدم يأتي الخمر الجديد. مع الشـمس في ذروتـا، يـرقص الأنبياء بنشوتم. مع ذلك، لم يكن صوت بعل هناك، لم يكن هناك جـواب، ولا صوت. لا يملك إيليا شيئـًا سوى الازدراء لطقس حداد أنبياء بعل وعشتار. إنه يعيد بناء مذبح موسى باثني عشر حجرًا، تمثل قبائل [أسباط] إسرءيل الاثنتي عشرة (انظر الخروج 24: 4). ينادي يهوه، الذي يجيب، مبرهنـًا أنه هو الرب الحي.

في حين تحرّم الخماسية بصراحة طقس حلاقة الوجه وتخديد الجسد بجروح الحداد على إله الخصب (اللاويين 19: 27-28؛ التثنية 14: 1)، فإن الإشارات إلى هذه العادة لدى الأنبياء (إرميا 16: 6؛ 41: 5؛ 47: 5؛ 48: 37؛ حزقيال 7: 18) تظهر بوضوح أنّ التقليد كان مشهورًا. أما أشكال الحداد الأقل منافسـة، التي تعبر أيضـًا عن الأمل في البعث، سواء أكانت متجذرة في حالات الفقدان الشخصي للأسرة أم في توارث الجفاف والـاعة، فهي تصور جيدًا في مجاز النفي بوصفه مجاعة قبل «يوم يهوه»:

اسمعوا هذا أيها الشيوخ . . هل جرى مثل هذا في أيامكم أو في أيام آبائكم؟ . . ماتفضل عن أسراب الجراد أكلته الجنادب؟ وما بقي عن الجنادب قضى عليه النطاط. اصحوا أيها السكارى، وابكوا يا جميع مدمني الخمر على العصير لأنه قد انقطع عن أفواهكم . . نوحوا كما تنوح صبية متشحة بالمسوح على زوجها الذي مات. لأن تقدمات الدقيق والخمر قد انقطعت عن بيت يهوه، وانتحب الكهنة خدام يهوه.أيها الكهنة اتشحوا بالمسوح ونوحوا.ولولوا يا خدام المذبح . . خصصوا صومًا.ادعوا الشيوخ وجميع سكان الأرض للاجتماع في هيكل يهوه إلهكم وتضرعوا إليه . . يوم يهوه عظيم ومخيف جدًا، فمن يتحمله؟ (يوئيل 1: 1-2: 11).

بعد هذه المناحة الافتتاحية، يترجم يوئيل طقس النواح والخسران إلى موعظة حول التقوى والأمل. يختم موعظته، محولاً مجازات معاناة الماضي بالأمل في مستقبل مثالي يتوحد فيه إسرءيل وإلهه:

ارجعوا إليّ من كل قلوبكم بصوم وبكاء ونوح. مزقوا قلوبكم لا ثيابكم. ارجعوا إلى يهوه إلهكم لأنه رؤوف ورحيم بطيء الغضب وكثير الرأفة، ولا يسر بالعقاب. لعله يرجع ويكف عن العقاب . . عندئذ يغار يهوه على أرضه ويرق لشعبه. ويجيبهم قائلاً: 'ها أنا أنعم عليكم بالحنطة والخمرة والزيت' . . لا تخافي أيتها الأرض، ابتهجي وافرحي لأن يهوه قد صنع عظائم. لا تخافي يا بهائم الحقل، لأنّ مراعي البر قد أضحت خضراء، والأشجار باتت مثقلة بالثمار، وشجرة التين والكرمة تجودان بنتاجهما. افرحوا يا أبناء صهيون، ابتهجوا بالرب إلهكم لأنه أنعم عليكم بفضل صلاحه بأمطار الخريف، وسكب عليكم الغيث المبكر والمتأخر بغزارة، كالسابق. فتمتلىء البيادر بأكوام القمح، وتتدفق المعاصر بالخمرة والزيت (يوئيل 2: 12-27).

في نشـيد كرمة إشعيا (إشعيا 5)، وقبل كل شيء في نشيد الإنشاد، توصف شخصية أورشليم، بصـفتها عـروس يهوه، بصور مشابهة. إنا جنة يهوه وهو العاشق في الجنة، يأخذ عروسه. مرة تلو الأخرى، تكون الأسطورة المركزية لـ**الكتاب** هي الخصب[5]. المجاز المركزي هو شخصية يهوه في دور بعـل أوغاريت، الرب الحي. في وسط سِفْره، يعود إشعيا إلى مجاز أورشليم بصفتها كرمة يهوه قرب خاتمة مجموعة من القصائد التي يشير إليها الفقهاء غالبـًا على أنا رؤيا إشعيا (إشعيا 24: 1-28: 22) بسـبب خطابتها اليوتوبية وثيمة ملكوت يهوه. عندما يذبح يهوه التنين الهارب، اللوياثان Leviathan بسيفه القوي، سينشد نشيدًا جديدًا للكرمة الشهية. في الجنة المثالية يكون هو الراعي ويكون يعقوب وإسـرءيل همـا الأعـناب. فهما سيتخذان جذرًا وزهرًا، «تملأ الأرض كلها بالثمار». هذه النبوءة السعيدة بإسرءيل جديد تتوج سلسلة من قصائد الحزن والفرح المتباينة (إشعيا 24: 1-13؛ 25: 6-8). تختم مجموعة الأناشيد بنقد لاذع لـ«سكارى أفرايم»:

ولكن هؤلاء أيضـًا أضلتهم الخمر وترنحوا بالسكر، فسلب المسكر عقول أنبيائهم وكهنتهم، فأربكهم ورنحهم، فأخطأوا الرؤيا، وتعثروا في الأحكام. فامتلأت موائدهم كلها بالقيء؛ ولم يبق مكان لم يتلوث (إشعيا 28: 7-8).

يلتفـت إلى حكام أورشليم، فيتهمهم بإبرام ميثاق مع الموت (بالعبرانية: مُتْ) ومع عالم الأموات (إشـعيا 28: 14-15). سـيجلس لمحاكمة، عماهم وجهلهم. سيوضع حجر زاوية جديد لصهيون، أساس وطيد. فالميثاق الذي صنعوه لن يصمد.

إنّ المموعة الكبرى من الثيمات في السرديات الكتابية وملحمة بعل وأسطورة ديونيس لها جذور في التراثات الرافدينية القديمة المتعلقة بالإلهة السومرية إينانا وعشتار البابلية مع عشيقيهما وزوجيهما، دومـوزي وتموز. يشار إلى الأسطورة قبلئذٍ في ملحمة غلغامش وتجد لها تنويعات عديدة[6]. يتضمن بعض أكثر العناصر استقرارًا في الأسطورة ثيمات الإنسان الذي يصبح إلهـًا في سيرورة تشمل الموت والبعـث. إذ تـبط الشخصية المركزية إلى عالم الأموات لثلاثة أيام قبل الانبعاث إلى حياة جديدة. يجري استحضار الثيمات المأساوية في شخصية الحبيب البريء الذي يُترك للمعاناة والموت. إنّ دموع الحـداد ودمـوع الذل، التي يستثيرها هبوط إنانا ودموزي إلى عالم الأموات، تبعث الخصب والحياة المتجددة. إنّ بعث الأموات من القبر يحاكي بعث الآلهة وحبيبها. يعكس الأداء الطقسي لموت الآلهة، الـذي تلـيه دمـوع الكاهن حزنـًا عليها، ليس فقط دورات المواسم الزراعيّة السنوية بل أيضـًا الـتهديدات المـتكررة لـلجفاف والماعة. فالخلاص في هذا التراث يُماهى سريعـًا بانفراج الماعة وبأمطـار الربيع. تدمج الإشارات إلى الحصاد وشرب خمر التمر والجعة في المهرجان مع تعابير اللذة الإيروتيكـية. في أغلـب الأحيان تخلق تعبيرات غنائية عن الحب الشهواني واتحاد الإنساني والإلهي. فوظـيفة الأسـطورة تمثل وتستثير مشاعر العجب من الولادة والحياة الجديدة إضافة إلى المعاناة من المرض ومشاعر الخسران التي يجلبها الموت.

إنّ أهـم مـا في هذا التراث هو مهرجان الدموع، الذي يستثير المطر والخلق الجديد. إنه يتضمن أيضـًا موتـيفي الندم والتواضع اللذين يحتلان مثل هذه المكانة المركزية في التراث الكتابي. تُرسم الصور الجنسيّة في القصائد على نطاق كبير. إنّ خصب العالم كله: الماء والخبز وكل ما هو خير يجري مـن ثديـي إنانا. إنا، مثل عشتار وحواء، أم كل الأحياء (التكوين 3: 20). إنّ الملكة إنانا (تمجّد) المـلك دموزي، الذي هو (الجميل) و(المحبوب)، تنشد النشيد الإيروتيكي (المحب) لفرجها: (زورق السـماء). إنّ هلالها الجديد (رمز الحب الإلهي) هو (الأرض المُراحة) و(الأرض الرطبة). لهذه الخطابة الصـريحة نظيرها الذكري. فدموزي منتصب. إنّ [عضوه] هو (الأرزة الباسقة)، (ساق القمح). إنه ثور بري من إنسان دُعي إلى الألوهة. كملك إلهي، يصبح هذا الشخصية الفلاحية زوج إنانا، الذي (يحـرث فرج) الأرض المراحة. إنه (يجعل حليبها يدر) قصر دموزي وإنانا هو (بيت الحياة). مخازنه تمـنح (الحياة الطويلة)[7]. في أناشيد الحب التي لا حصر لها، يشبه شعر عانة دموزي بخس الربيع. إنه (رجل العسل)، (حديقة إنانا المولّدة جيدًا)، (قمحها المنتصب عاليـًا)، و(شجرتا التي تقذف تفاحها إلى الأعلى)[8]. هذه الإيروتيكية تؤكد تغلغل الأسطورة في كل مكان من العصور القديمة.

2/ 3/ 3) مجازا البعث والحياة الأبدية

إنّ مـا هو أساس لكل من أسطورة ديونيس والحكايات الخرافية وتراثات بعل وتموز الأقدم عهدًا هو الإيقاع الفصلي للزراعة التي تتطلع إلى بعث الربيع. فالرحلة إلى العالم السفلي، عالم الأموات، مع مجـازات الحداد وتحويل الدموع إلى مطر هي نمط خالق للأسطورة. يلخص انبعاث القمح الذي يلي المطـر في الربيع دورة الطبيعة الكونيّة ويدعم مهرجانات العالم الجديد للخمر الجديد بمجازات واسعة المـدى تمجّد الحياة الجديدة للربيع. في صميم ديانة الخصب الكتابية، كما في صميم التعليقات عليها كما نجد في الأناجيل، يوجد مجاز البعث.

أحد التنويعات على مشهد العشاء الأخير لمتى، في إنجيل لوقا، يدمج مجاز دم العهد مع ثيمة الخمر الجديـد، متيحـًا المجال لأجل الدخول الحميم إلى معاناة يسوع القادمة. إنّ لوقا يجعل يسوع يتكلم عـن الكأس، المسفوح بوصفه «عهدًا جديدًا بدمي» (لوقا 22: 20). بفعل ذلك، يستدرج قارئه إلى الخطاب المركزي للأنبياء حول عهد إسرءيل مع يهوه. هذا الخطاب يربط إعكاسات الحظ في نشيد الإنسان البائس بموتيفات الانبعاث ومجازات البدايات الجديدة.

إنّ «السماوات للرب وحده، أما الأرض فوهبها لبني آدم» هو بيت شهير من سفر المزامير (المزامير 115: 16). إنـه يمثل فهم العالم الذي وجد إشعيا لتغييره. في هذا المزمور، يقابل العالم الذي يحكمه (أبناء آدم) يقابل **بال<عُولام>،** [وهو] كناية نارنية Narnia-like عن العالم الآلهة المتعالي، الذي يحكمه الرب. إنّ مدخل الكتاب إلى العالم المتعالي، خزانته، هو الهيكل. من ناحية أخرى، عندما يتغنى منشد المزامير في المزمور (24) بالأرض بوصفها ملك يهوه، فإنّ منظوره يفهم العالم على أنه يمتلك أسسه في الهـيكل، بوصفه يستند على الجبل المقدس لله وأنقياء القلب بوصفهم القادرين على الوقوف فيه. إنّ التـنوّر والنشوة يأتيان لدى فتح بوابات عُولام، عندما يدخل يهوه، ملك المجد، إلى الهيكل. في سفر الخروج، فإنّ موسى، الذي يتكلم إلى يهوه، يصف جبل الرب بوصفه المعبر إلى عولام:

> **تأتي بهم [شعبك] وتغرسهم في جبل ميراثك، الموضع الذي جعلته يا رب لسكناك، المقدس الذي بنته يا رب يداك (الخروج 15: 17).**

إنّ الهيكل بوصفه جبل الرب هو العالم المتعالي. إذ يُبنى بيدي يهوه. إنه ليس هيكل سليمان، الذي بُني بأيدٍ بشرية، إنه هيكل رفضه يهوه وأرسل نبوخذنصّر لتدميره، (الملوك الثاني 25). فالمتعالي لم يكن يوجد في الهيكل الأرضي لأورشليم في الماضي. بالأحرى، إنّ المتعالي هو جبل صهيون المقدس (إشعيا 31: 4)، بستان الحبيب في نشيد الإنشاد (نشيد الإنشاد 6: 2)، جنة عدن على حافة قِدمٍ (التكوين 2: 8). هناك يجد المرء طريق العودة إلى شجرة الحياة (التكوين 3: 24؛ حزقيال 47: 12؛ الرؤيا 22: 14). إنه هيكل ينتمي إلى أورشليم الجديدة (حزقيال 40: 5-43: 12).

إنّ مـا يرتبط ارتباطـًا وثيقـًا بهذه الرؤية للهيكل هو التباين الكلاسيكي بين جدب الصحراء وخصوبة الأرض. هذا التضاد يردد صدى حالة انعدام شكل وخواء العالم قبل الخلق مع روح الرب الـتي تحوم فوق المياه. في هذه المجموعة من الموتيف والمجاز، يكون التجوال في القفر والأرض اليباب النفيـسة هـما أزمـنة المعاناة، تحول صرخة شكوى إسرءيل إلى الدموع المتواضعة لفهم القارىء. ثمة دائمـًا مخلّص يمكن للجمهور أن يتماهى به. فمن نوح (التكوين 6: 8) إلى لوط (التكوين 19: 20-21)، كمـا من كالب القفر (العدد 13: 30؛ 14: 24؛ 14: 5-6، 30) إلى عبد إشعيا، يعقوب، الذي اخـتاره يهـوه (إشعيا 41: 8)، تنجو البقية من الكارثة ويُجدد العالم. إنّ قرمة إشعيا الميتة تحيا. هذا الموتيف لسلالة داود الضالة التي تفور في الحياة المتجددة لعودة أورشليم من المنفى [السبي] يساهم في الخطـاب الأكـبر لمجاز شجرة الحياة في سفر المزامير. إنّ مجاز التقوانية الكتابية لحياة الروح هو الذي يقدم سفر المزامير:

طوبى للرجل الذي لم . . لكن في ناموس يهوه مسرته وفي ناموسه يلهج ليلاً ونهارًا. فيكون كشجرة مغروسة عند مجاري المياه. تعطي ثمرها في أوانه. وورقها لا يذبل. وكل ما يصنعه ينجح (المزامير 1: 2-3).

يُقـابل الأتقياء بـ (بالأشرار)، الذين تذروهم الروح، مثلما تذري الريح العصافة. يصل هذا المجاز الغلوائـي عبر التراث إلى مناقضة صورة مزمورية محزنة أخرى للمسبيين وهم ينتحبون على ضفاف جـدول آخـر في بابل. قيثاراتهم معلقة على أشجار الصفصاف، الباكي بالتأكيد. إنهم لا ينشدون أنشـودة حـب غنائية لأجل الشريعة [التوراة] بل يرددون أناشيد صهيون بصوت سخرية المعذبين (المـزامير 137: 1-6). هذا التعليق التناصي يسم سفر المزامير ومقدمته في المزمورين (1) و(2) والخاتمة في المـزمورين (149 و150)، بصـوت صهيون الجديدة. يفسر طيف الموتيف والمجاز الذي يشترك به هذان المقطعان المتباينان غنى تركيب سفر المزامير.

يعبر موتيف الشجرة التي لا تذبل أوراقها أبدًا تعبيرًا ضمنيـًا عن الهدف والغرض من سفر المزامير ككـل: التسبيح لله، التعبير عن الفرح والسعادة، إيجاد السكينة والسلام. يفتتح المزمور الأول السفر الأول مـن أسـفار الأناشـيد المجمعة بحسب موضوعها. إنها، معـًا، تشكل توراة تسبيح، لا تردد فحسب صدى الأسفار الخمسة للتوراة بل تختم أيضـًا سفر المزامير بأناشيده الخمسة الخاصّة به، التي يبدأ كل واحد منها وينتهي بالكلمات «سبحوا يهوه» (المزامير 146-150). يبين سفر المزامير طريق أو سـبيل الأتقياء [الأبرار]، طريق يهوه، طريق البر، وهلم جرا، من خلال حياة مركّزة على حب الـتوراة. يقابل الأتقياء البررة بتلك الأرواح الشقية، الذين تستند إليهم أدوار اليأس الذي لا يعرف الاستقرار، والسير في طريق الأشرار والآثمين بكل انحرافاتها الكثيرة.

إنّ الشخصية التقية كشجرة الحياة يمكن أيضـًا أن تقف وحدها، مفسّرة مسرات التقوى. فحب الـتوراة يتعين أن يكون الغصن الجميل الذي تكون ثمرته هي الناجين من [بني] إسرءيل. هذه البقية

الوحـيدة من أورشليم سوف تدعى مقدسة، مكرسة «للحياة» (إشعيا 4: 1-3). يُردد مجاز المزمور الأول الكلي الوجود في توجيهات يشوع إلى الشعب بعد وفاة موسى. إنّ جيل القفر قد ضاع على نحـوٍ مأسـاوي والجيل الجديد يستعد لعبور نهر الأردن. «أحبّ الشريعة ليلاً ونهارًا . . لكي تكون مباركـًا في كل ما تفعل؛ وأن تكون طريقك مباركـًا». فحب الشريعة هو أن يكون الرب معهم في رحلتهم (يشوع 1: 8-9). هناك ثيمة مشابهة تعود إلى موتيف الشجرة المغروسة جيدًا، «الصديق كالنـخلة يزهر كالأرز في لبنان ينمو. مغروسـًا في بيت يهوه» (المزامير 92: 13-15). مثل أبراهام [إبراهيم!]، مع سارة، التي تلد له إسحق في شيخوخته (التكوين 21: 7)، فإنّ أبرار المزامير «يحملون الـثمر في الشـيخوخة: ممتلئة دومـًا بالنسغ والخضرة ليثبتوا أنّ يهوه بار». تسمح عواطف مشابهة لـداود بـأن يفيد كرمز أبدي للأتقياء عندما يربط هو نفسه موتيف شجرة الحياة بالهيكل: «أما أنا فمثل زيتونة خضراء في بيت الرب وثقت برحمة الرب إلى **الدهـر** [<عولام>] والأبد» (المزامير 52: 10). فالمـتعالي هـو جوهـري لهـذا المجاز، كما هو واضح في شكل مختلف يصف الأشرار بأنهم «كالعشب إذا أزهروا فإنهم يُبادون إلى الأبد»، في حين أنّ يهوه «متوج إلى أبد الدهر» (المزامير 92: 8-9).

إنّ المـجال العريض على نحوٍ مذهل للمجاز الذي يولده موتيف شجرة الحياة إنما يجري إظهاره في مقطع جدير بالملاحظة حول ثيمة الأمل. فشجرة الحياة، التي تحمل ثمرتها دومـًا، هي مسألة مركزية في سفر أيوب ويمكن أن تمدنا بالقالب لأجل هذا المجاز:

> **لأنّ للشجرة أملاً، إذا قطعت أن تفرخ من جديد ولا تفنى براعمها. حتى لو شاخت جذورها في الأرض ومات جذعها في التراب، فإنها حالما تستروح الماء تفرخ، وتنبت فروعـًا كالغرسة الجديدة (أيوب 14: 7-9)[9].**

يضـع أيوب مجاز أمله ليثير التباين مع اليأس البشري: «أما الإنسان فإنه يموت ويبلى، يلفظ آخر أنفاسـه ويفنى» (أيوب 14: 10). تردد شكوى أيوب صدى رد صاحبة الحانة الموبّخ على غلغامش، ساخرة من بحثه الذي لا يكلّ عن الحياة الأبدية.

إنّ أيوب هو إنسان، مثل غلغامش. تحتد المواجهة. ثمة أمل لأجل الشجرة، أما لأجل الإنسان؟ هل يموت إلى الأبد؟ مع بعل ودموزي، يتوارى أيوب في عالم الأموات إلى أن يزول غضب الرب (أيوب 14: 13). يشرق الأمل ويُطرح السؤال: «إن مات إنسان أفيحيا» (أيوب 14: 14)؟. إنّ أيوب الذي طرح السؤال، يضع نفسه في دور أفرايم ومنسّى سفر هوشع: الذي يسخر من الأمل الضحل للتقوى، الذي يضع القدر البشري تحت رحمة مطر ربيع يهوه:

تعالوا نرجع إلى يهوه، هو الذي مزقنا إربـًا إربـًا، وهو وحده يبرئنا. هو الذي ضربنا، وهو وحده الذي يجبرنا. بعد يومين يحيينا، وفي اليوم الثالث يقيمنا، لنحيا أمامه . . يقبل إلينا كإقبال المطر المدرار وكغيوث الربيع التي تروي الأرض (هوشع 6: 1-3؛ انظر أيوب 14: 15؛ يونان 1: 17).

إنّ موتـيف البعث في سفر هوشع، كما في سفر أيوب، يحث على الأمل ويقهر الموت من خلال الغفـران. كلاهمـا يجلسان على الجانب النقدي من الخطاب الكتابي، شكوكهما تقوض دومـًا ثقة النشيد.

في سـفر حزقـيال، يشـرح الوحي أنّ إسرءيل قد أُهلك بسبب غضب يهوه من تقدماتهم إلى الأصـنام. عقابـًـا لهم، ينشرون بين الأمم. والآن إكرامـًا له سيعيدهم إلى البلاد. يعبر عن هذه العـودة مـن السـبي من خلال سلسلة من إعكاسات قدر إسرءيل. يعاد توطيد الخلق عندما تعيد البدايات الجديدة إسرءيل إلى المخطط الأصلي للرب. فإسرءيل سيكون إيليهو (هو هذا هو إلهي؛ انظر «أهـيه الـذي أهيه» = [أنا الرب الكائن الدائم] (الخروج 3: 14). إسرءيل سيمتلك قلبـًا جديدًا وروحـًـا جديدًا (أيوب 32: 18-19). قلوبم التي من حجر ستتحول إلى قلوب من لحم. روحهم الجديـد سيقودهم في النهاية إلى السير في شريعته والامتثال لوصاياه. سيحيون مرة أخرى في الأرض وعندها سيكونون شعبه فعلاً، وهو سيكون إلههم. إنه نشيد البدايات الجديدة. فالمعاناة ودموع النفي قـد جعلت القمح ينمو ووضعت حدًا للمجاعة. النبع يتفجر. المدن سيعاد تأهيلها والخرائب سيعاد بناؤها. الأرض الجرداء ستصبح جنة عدن (حزقيال 36: 16-36).

في تصوير دراماتيكي للنصر على الموت، يُشبّه منفى إسرءيل بوادٍ ممتلئ بالعظام اليابسة. إنّ روح إسرءيل الجديدة تمنح الحياة وتبعث الأموات. تؤطر الثيمة بشكل آخر قريب من سؤال أيوب. يسأل يهوه نبيه، «يابن آدم، أيمكن أن تحيا هذه العظام؟». يتكلم حزقيال، مجيبـًا بصوت التقوى المتواضع: أنت أعلمَ (حزقيال 37: 3). يتبع رد التلميذ النجيب هذا بمشهد مرح بشكل عجيب من العظام الميتة التي ترقص بحياة جديدة عندما يأمر يهوه حزقيال بأن يتنبأ:

اسمعي أيتها العظام اليابسة كلمة يهوه: ها أنا أجعل روحـًا يدخل فيك فتحيين. وأكسوك بالعصب واللحم، وأبسط عليك جلدًا وأجعل فيك روحـًا فتحيين وتدركين أني أنا يهوه. وفيما كنت أتنبأ كما أمرت، حدث صوت جلبة وزلزلة فتقاربت العظام كل عظم إلى عظمة، واكتست بالعصب واللحم وبسط عليها الجلد. إنما لم يكن فيها روح فقال لي: تنبأ للروح يابن آدم، وقل: هذا ما يأمر به السّيد يهوه: هيا يا روح أقبل من الرياح الأربع وهب على هؤلاء القتلى ليحيوا. فتنبأت كما أمرني يهوه، فدخل فيهم الروح فدبت فيهم الحياة، وانتصبوا على أقدامهم جيشـًا عظيمـًا جدًا جدًا (حزقيال 37: 4-10).

تُتبع هذه الأمثولة بتعليق يهوه الآمر:

هذه العظام هي جملة شعب إسرءيل. ها هم يقولون قد يبست عظامنا ومات رجاؤنا وانقطعنا. لذلك تنبأ وقل لهم هذا ما يعلنه السّيد يهوه: ها أنا أفتح قبوركم وأخرجكم منها يا شعبي وأحضركم إلى أرض

إسرءيل، فتدركون أني أنا يهوه حين أفتح قبوركم وأخرجكم منها يا شعبي. وأضع روحي فيكم فتحيون، وأردكم إلى أرضكم فتدركون أني أنا يهوه قد تكلمت وأنجزت ما وعدت به، يقول يهوه (حزقيال 37: 11-14).

في سفر إرميا، تستعمل (الأرض الجديدة) لسفر المزامير و(القلب الجديد) و(الروح الجديدة) لسفر حزقيال لتحويل مجاز الميثاق. ستأتي الأيام عندما سيبرم يهوه ميثاقًا جديدًا، عهدًا جديدًا. هذا الميثاق الجديد يتباين مع الميثاق الذي أبرمه يهوه مع نوح، ومع أبراهام [إبراهيم!]، ومع موسى في سيناء، الميثاق الذي نكثه إسرءيل (إرميا 31: 31-32): [العنصر المركزي] لحجة إرميا هو أنّ ميثاقه الجديد يحول شرائع موسى المعطاة لامتحاننا. تذوت [تُستبطن] التوراة الجديدة: تُكتب على قلوبهم. بدلاً من هلاك رحلة القفر: الذي لن يغفر ذنبهم، يرسل ليقودهم في حرب مقدسة ضد الأمم ليمتحنهم وليحكم عليهم (الخروج 23: 20-33)، يختار يهوه الآن أن ينسى الماضي (إرميا 31: 31-34). يتنبأ إرميا مغيرًا شروط ودوام ميثاقه مع نوح (التكوين 8: 28):

وهذا ما يعلنه يهوه الذي جعل الشمس للإضاءة في النهار، وحكم على القمر والكواكب للإنارة ليلاً، الذي يثير البحر فتصخب أمواجه، واسمه يهوه القدير. إن كانت هذه الأحكام تزول من أمامي فإن ذرية إسرءيل تكف عن أن تكون لي أمة. وهذا ما يعلنه يهوه: إن أمكن قياس السماوات من فوق والتنقيب عن أسس الأرض من تحت، عندئذٍ أنبذ ذرية إسرءيل بسبب كل ما ارتكبوه. ها أيام مقبلة يعاد فيها بناء هذه المدينة للرب من برج حننئيل إلى باب الزاوية. ويمتد خط القياس من هناك إلى أكمة جارب ويلتف إلى جوعة. ويصبح كل وادي الجثث والرماد وسائر الحقول إلى وادي قدرون حتى زاوية باب الخيل شرقًا قدسًا للرب، ولن تستأصل أو تدم إلى الأبد (إرميا 31: 35-39).

هذا الميثاق الجديد، الذي يعد بتجديد أورشليم، يحوّل وادي موت أورشليم القديمة، جهنم. إن رؤيته هي رؤية ميثاق جديدة للقلب، ينسى فيه الإثم. فالقسم الافتتاحي الذي يندم فيه يهوه على تدمير أورشليم، يعد بإبقاء هذا الميثاق الجديد في حيز الوجود على نحو أكيد طالما أبقيت خليقته. هذا يحول الوعد في سفر التكوين، الذي أقسم فيه يهوه، نادمًا أيضًا على شر طوفانه «في قلبه» في ميثاقه الأول بأن يدعم الإيقاع الثُماني لوتيرة الطبيعة:

لن ألعن الأرض مرة أخرى من أجل الإنسان. لأنّ أهواء قلب الإنسان شريرة منذ حداثته ولن أقدم على إهلاك كل حي كما فعلت. وتكون كل أيام الأرض مواسم زرع وحصاد وبرد وحرّ وصيف وشتاء ونهار وليل، لن تبطل أبدًا (التكوين 8: 20-22).

يؤكد الترديد المحاكي لسفر التكوين رؤية إرميا لتحول الميثاق عندما يُقلب وادي حزقيال إلى مدينة الحياة. عندما يعود إرميا إلى ثيمة الميثاق الجديد في الإصحاح التالي، فإنّ لغة مجازه تلائم لغة المزامير وأساتذة المدارس. إذ يُحول العالم السردي للغضب الإلهي. بالإشارة إلى تدمير أورشليم على يدي نبوخذنصّر، فإنّ الرمز الكبير للرعب الإلهي، السيف والمجاعة والوباء، كل الشر الذي فعله يهوه

ضـد شعبه يلقى تحوله من خلال الميثاق الجديد لإرميا. يُستبطن الخوف من الرب في قلوب الأتقياء (إرميا 32: 36-41).

هـذه القصص تدور حول العدالة وهي حول الحساب [الدينونة]. إنا تصور يوم الغضب. هذا لـيس حول قيامة المستقبل أو أي توقعات لنهاية العالم. إنا أمثولة حول البدايات الجديدة ومستقبل يتميز بالحياة. إنه سعي الراوي للابتعاد عن إله العدالة، الذي لم يمنح أي أمل للبشرية أو الحنو والرحمة الإلهـيين لإلـه يونان. إنّ يونان يحمل الدليل. حتى مع نبي الحساب المتلهف لجلب الرعب إلى نينوى العظـيمة، فقد كان يهوه «رحيمـًا وبطيء الغضب». فقد قرر أن نينوى ينبغي أن تُخلّص. **لذلك**، فقد وجد دموع التوبة الخصبة وآذان وعيون الفهم والبصيرة في ملك تلك المدينة العظيمة وشعبها وفي كل مواشيها (يونان 3: 5-10؛ 4: 2؛ انظر التكوين 50: 20-21). هذا ما ينشده سفرا إشعيا والتثنية لجمهوريهما.

تختم رسالة إشعيا الأولى عبر نبيه، التي تقرر نائيـًا قدر ومصير أورشليم، بتقديم القصص المرافقة لهـذه القصص الثلاث. يُحول مصير إسرءيل النهائي من خلال إعادة خلق بارعة لـاز شجرة الحياة: «وإن بقـي فيها عشرٌ بعد فيقتلع أيضـًا ويصير للخراب ولكن كالبطمة والبلوطة التي وإن قطعت يـبقى سـاقها قائمـًا» ثم، على النحو الأبسط، يضيف إشعيا موتيف البعث: إنّ العالم المقدر يجعل جديدًا: هكذا يبقى ساقها زرعـًا مقدسـًا (إشعيا 6: 13). إنّ تفسير إشعيا، كما تفسير الأناجيل، يجـب أن يتـبع نمط ترديده. إنّ إحدى أهم الثيمات في سفر إشعيا تستعمل الـازات المتباينة لغابات لبنان بأرزه العظيم لتمثيل آشور في مقابل الجذعة الميتة لبيت داود، الذي يمثل أورشليم (إشعيا 10: 12-11: 9). يـتعامل خط القصة السائد مع الآشوريين وغطرستهم، ويتكهن بقدرهم في قصة حزقيال (إشـعيا 36-39)؛ القسـم (3/1) الأبناء والملكوت من هذا الكتاب). لقد كانوا أدوات في يد يهوه، الفـأس والمنشار والقضيب، التي أرسلت لعقاب أورشليم والسامرة. ومع ذلك، بغطرستهم، ظنوا أنّ قوتم الخاصة هي التي استخدمت الأدوات. الغرور يسبق السقوط بصدى الدغلة المحترقة (الخروج 3: 2)، يشـعل مجد يهوه حريقـًا، (نور إسرءيل). يصبح النور نارًا ويصبح «نور يهوه المقدس» لهبـًا يحرق ويلتهم شوك آشور وحسكها في يوم واحد، كما يدمر يهوه (الـد) المقابل لغابة آشور وأرضها المثمرة. تكون الأشجار المتبقية قليلة للغابة حيث يمكن حتى لولد أن يحصيها (إشعيا 10: 16-18). إنّ رسالة الأمثولة، التي تردد صدى انتصار يهوه، في ليلة واحدة، على الجيش الآشوري في قصة حزقيال، وصريحة: بقية إسرءيل ستتعلّم أن تؤمن بالرب (إشعيا 10: 20؛ المزامير 2: 12).

يرسـم إشعيا رؤيته لغضب يهوه وهو يـ اح عن أورشليم وضد آشور عقابـًا لها: [لأن الرب] «قضـى بفنائهم وقضاؤه عادل» (إشعيا 10: 22). إن الإثبات هو الأساس للاهوت، وليس التاريخ.

فالقضـاء، الـذي يفيض استقامة يقود الشاعر [بدءًا] من قطع الأرز العظيم للبنان إلى القرمة الميتة لسـلالة داود. تحـول موتيفات البعث شجرة الموت هذه إلى برعم ناتش وغصن ينمو من جذوره (إشـعيا 11: 1)، عندما ترتد أورشليم وتناشد يهوه. يُشخصن البرعم والغصن في توسع النشيد مع الـولادة الوشـيكة للطفـل عمانوئيل، الذي سيكون اسمه «عجيبـًا» و«مشيرًا» و«إلهـًا قديرًا» و«أبـًـا أبديـًـا» و«أمير السلام» (إشعيا 9: 2-7). إنّ ترديد هذا الطفل في مجاز الحياة الجديدة للقـرمة الميـتة يقدم شخصية الملك الإلهي الذي تعاد ولادته في التواضع بوصفه مثال التقوى، حيث تعيدنا هبات روحه الثماني إلى الفردوس:

> **ويستقر عليه روح يهوه، روح الحكمة والفطنة، وروح المشورة والقوة، وروح معرفة يهوه ومخافته، وتكون مسرته في تقوى يهوه (إشعيا 11: 2-3).**

يحمـل الملـك المخلّص، بوصفه مثال التقوى، آيات كل شخصيات الخلاص في تاريخ إسرءيل. خلافـًـا للجـيل الضـائع، لا يحكـم بما يرى ويسمع، بل بالعدل والاستقامة. إنه يقضي بعدل للمساكين، وبائسي الأرض (إشعيا 11: 4-6). بتنصيب شخصية ملكه، وبإعادة إقامة عدالة الرحمة، يلجأ إشعيا إلى رؤية الفردوس بوصفه هدف عمله: مجموعة ثُمانية مضاعفة تُقدم آيات الملكوت:

> **فيسكن الذئب مع الحمل، ويربض النمر إلى جوار الجدي، ويتآلف العجل والأسد وكل حيوان معلوف معـًا؛ ويسوقها جميعـًا صبي صغير. ترعى البقرة والدب معـًا، ويربض أولادهما متجاورين، ويأكل الأسد التبن كالثور، ويلعب الرضيع في (أمان) عند جحر الصل، ويمد الفطيم يده إلى وكر الأفعى (إشعيا 11: 6-8).**

بهذه الرؤية، يُزال العنف عن جبل يهوه القدوس وتعود الأرض إلى سلام الخلق، ممتلئة بالفهم. إنّ مـا يكمن في ثيمات بعث الأنبياء هو أنه مثلما كان إسرءيل شعبـًا خائبـًا وأورشليم ليست مدينة الرب، فإنّ الخلق هو خلق خائب. يجب أن يبدأ من جديد. الرب لا يمكن أن يرتاح. في النغم الختامي مـن عمله، يعود إشعيا إلى هذا النشيد، مستعملاً لغة نسيان الماضي والخلق الجديد. إنّ رؤيته تحول عالمه إلى «سماء جديدة» و«أرض جديدة» من دون معاناة ودموع:

> **ها أنا أخلق سماوات جديدة وأرضـًا جديدة، تمحو ذكر الأولى فلا تعود تخطر على بال إنما افرحوا وابتهجوا إلى الأبد بما أنا خالقه فها أنا أخلق أورشليم بهجة، وشعبها فرحـًا. وأبتهج بأورشليم واغتبط بشعبي، ولا يعود يُسمع فيها صوت بكاء أو نحيب (إشعيا 65: 17-19).**

في الأبـيات الختاميّة من هذا النشيد، كما في قسم يهوه في الميثاق الجديد لإرميا، الذي ينقح وعد يهوه لنوح، يلجأ إشعيا إلى سفر التكوين ليعكس الرعب الذي ساد منذ الطوفان (انظر التكوين 9: 2). يلخص إشعيا بشكل واضح نشيده الخاص عن الشجرة:

لا يبنون بيوتـًا ليأتي آخر فيسكن فيها، ولا يغرسون كرومـًا ليجنيها آخر، لأن أيام شعبي تكون مديدة كأيام الشجر ويتمتع مختاريّ بعمل أيديهم. فهم لن يتعبوا باطلاً ولا تنجب نساؤهم أولادًا للرعب، لأنهم يكونون ذرية مباركي يهوه، ويتبارك أولادهم معهم. وقبل أن يدعوا أستجيب، وفيما هم يتكلمون أنصت إليهم. ويرعى الذئب والحمل معـًا، ويأكل الأسد التبن كالبقر، وتأكل الحية التراب. لا يؤذون ولا يهلكون في كل جبل قدسي، يقول يهوه (إشعيا 65: 22-25؛ انظر 6-9).

في الإصحاح الأخير، يتعامل إشعيا مع الرعب الذي ولد في ظله الأبناء منذ نوح. إنّ البقية المحولة مـن إسرءيل هي حله؛ بشرية تعلمت في النهاية ما لم تفهمه في قصة الجنة. إنّ سماءه الجديدة وعالمه الجديـد، بأسـده الذي يأكل التبن وثعبانه الذي يلتهم التراب، لم يعد مقسومـًا بين العالم المتعالي للسماء والعالم الدنيوي للرعب البشري. إنّ حكم يهوه على العالم يكون مرتبطـًا ب«أمير السلام» الطفـل عمانوئـيل في سفر إشعيا (إشعيا 9: 6-7). تنتمي البشرية المفعمة بروح يهوه إلى «المتواضع المنسحق الروح، الذي يرتعد من كلمتي» (إشعيا 66: 1-2).

3) القصة التي لا تنتهي أبدًا

3/ 1) حرب مقدّسة

في أدب الشــرق الأدنى القديم، كل حرب هي (حرب مقدّسة). كما في أسطورة الملك الصالح، المصوّرة بشكل واضح للغاية في (رقيم ميشع) (الملحق 2، رقم 21)، فإنّ المهمة الأولى للملك هي أن يتــبع إلهه في الحرب المقدّسة. يتمحور خط الحبكة المركزي لسردية شاول وداود في سفري صموئيل حــول ثــيمات الحرب المقدّسة (مثال ذلك صموئيل الأول 15؛ صموئيل الثاني 8). في سفر المزامير، تكون شخصية المسيح هي دومــًا المحارب المقدس (مثال ذلك المزامير 2؛ المزامير 18؛ 20). وفي العهد الجديد، لا تُمنح شخصية يسوع الألقاب الخرافية الثقيلة للملك في الحرب، كالمخلص والمسيح وابن الــرب فحســب، بل يكون بناء قصته أيضــًا متمحورًا حول ملكوت الرب وقضائه بوصفه هدف الحرب المقدسة. يختم العهد الجديد على نحو ملائم بإشارات إلى المعركة النهائية بين قوى الخير وقوى الشر التي تُحسم عندما تُسكب «كؤوس غضب الرب السبع» في الحرب المقدسة في هرمجدون (الرؤيا 16: 1-20). لا يوجــد أدب أكــثر اهتمامــًا بالحرب المقدّسة وإله الجيوش من **الكتاب**؛ ولا توجد شخصــية أكثر مركزية للحرب المقدسة من شخصية المسيح كما يعبر عنها في قصص يسوع وداود وحزقــيال. فالدور المسيحاني للملك في ثيمة الحرب المقدسة الكتابية له جذوره النهائية في الميثولوجيا الشرق أدنوية القديمة. إنه يردد أسطورة مردوك، التي يخلق فيها الملك الإلهي العالم من خلال انتصاره عــلى تــنين العماء، تيامات. إنّ حروب المسيح، التي تردد صدى ترنيمات النصر المصرية للمملكة الجديدة ومديح الملك الآشوري والبابلي بوصفه عبدًا لآشور ومردوك، إنما تدف إلى وضع العالم كله تحت الرعاية الإلهية، واستعادة الخليقة التي قصدها الرب. إنه أيضــًا يعتمد اعتمادًا شديدًا على الدور المــثالي لــلملك الصــالح، الذي يزجه إلهه في المعركة فيهلك العدو بأمر من الإله معززًا على الدوام ملكوتــًا يوتوبيــًا أبديــًا تحت الرعاية الإلهية. إنه متركز في الأسطورة الملكية للإله المحتضر والمبعوث حيــًا، يضمن دورة الخصب الفصلية وانتصار الحياة على الموت.

يتـبنى **الكتاب** العبراني هذه الثيمات الثلاث بصياغة سردية حلقية للخلق والفناء، والبركة واللعنة. ُيعطـى إسـرءيل هدف البشرية الجديدة للحلول محل الأجانب، الذين يمثلهم أنبياء كنعان. إنّ الثيمة الـترديدية للميـثاق الذي يعكس البنية الاجتماعّية والسياسّية القديمة للسيد وتابعه وتطالب بالولاء الشخصي والطاعة تطوّر القصة المأساوية لسقوط إسرءيل القديم، الذي ينتهي بدمار السامرة على يد شلمنصّر وأورشليم على يد نبوخذنصّر بأمر يهوه. هذه السلسلة السردية مصاغة كقصة لا تنتهي أبدًا للإخفـاق البشـري، ُتقدم فيها شخصية المسيح على نحوٍ متكرر، كما في المزامير، كنموذج [قدوة] للتقوى الشخصي: شخصية مثالية لأجل اقتداء القارىء.

3/ 1/ 1) خُلق في صورة الرب

في قصـة الخلق (التكوين 1: 1-2: 3)، ُيشكل العالم في هيئة أيام الأسبوع السبعة. فالخالق يسمي ويرتّـب الأرض والبحر والسماء من عماء أصلي. ينتهي الخلق في اليوم السادس ويستريح الرب في الـيوم السـابع. تفـترض القصة خلقـًا رعويـًا. فالنور ُيصنع بكلمة، يفصل عن الظلمة ويرتبان بوصفهما النهار والليل. تقسم المياه إلى فوق وتحت سماء صنعت بمطرقة خفية. البحر يوضع في مكانه والأرض تؤمر بأن تخضرّ. الأنوار توضع في السماء، الشمس والقمر للتحكم بالليل والنهار؛ والنجوم لـتأمين الطوالـع [الفالات] وتحديد الفصول.عندما يستعرض الرب عمل الأسبوع، يرى ما يفعله ويدعوه خيرًا قبل أن يستمرّ إلى اليوم التالي ويتابع مهمته. يدخل الإيقاع الهادىء القصة. تتوج أفعال الـرب السبعة التي تتصف بالأعجوبة والخير في اليوم السادس بمأثرة نائية لإكمال النظام المتقن البناء لهذا العالم الجديد. في ستة آيات قصار، بمزيج غير مؤكد وضعيف من الأسماء الفردية والجموع، ُيرسم المخطط الذي بموجبه سيقضي الرب استراحة سبته:

> **لنصنع الإنسان على صورتنا، كمثالنا، فيتسلط على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى الأرض، وعلى كل زاحف يزحف عليها". فخلق الرب الإنسان على صورته، على صورة الرب خلقه.ذكرًا وأنثى خلقهم. وباركهم الرب قائلاً لهم: أثمروا وتكاثروا واملأوا الأرض وأخضعوها. وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يتحرّك على الأرض ثم قال لهم: إني قد أعطيكم كل أصناف البقول المبزرة المنتشرة على كل سطح الأرض، وكل شجر مثمر مبزر، لتكون لكم طعامـًا. أماالعشب الأخضر فقد جعلته طعامـًا لكل من وحوش الأرض وطيور السماء والحيوانات الزاحفة، ولكل ما فيه نسمة حياة. وهكذا كان. ورأى الرب ما خلقه فاستحسنه جدًا. ثم جاء مساء أعقبه صباح فكان اليوم السادس (التكوين 1: 26-31).**

إنّ فكرة أنّ البشر والآلهة يخلق كل منهما الآخر على صورته ليست فكرة جديدة على قُيرباخ[1]. إنـها ثـيمة مركزية للسردية الكتابية. إنها مجاز من الأدب الشرق الأدنوي القديم. متضمن قبلئذٍ في

اللعب الخرافي المصري المبكر على جوهر البشر (romet) ودموع (remet) إله الشمس رع، التي خلق منها الجنس البشري[2].

إنه يُعكس في التصويرات الآشورية للملك في المعركة، الذي يحاكي آشور المتعالي في عربته الحربية. يمكن أن يكون موتيف تشابه البشر والآلهة مألوفًا وتكميًا في أدب العالم القديم. فهو يُستحضر من خلال النحت وتشكيل صور الآلهة والآلهات في هيئة رجال ونساء. إنه أساس لكل من النظرية السياسية وعلم الأخلاق. فالعالم الإلهي يقدم إمكانية وجود نظام مثالي وطوباوي كنقد للعالم المعروف فعليًا. يجد حكم القانون والحكمة تلخيصًا [له] في صياغة مدونات القوانين الناظمة للحياة الصالحة. إذ يجري تقديمها بوصفها كلمات وأوامر الرب التي يعطيها من خلال الناطق باسمه، سواء أكان أور-نّمو وحمورابي أم موسى على جبل سيناء. هدفها الواضح دومًا هو إقامة العدل ونبذ الشرّ والعنف والنزاع[3]. في كل مكان من الأدب القديم، يستعمل الدور المثالي للملك بوصفه حاكمًا متواضعًا وحاميًا ومثلاً للشعب لانتقاد وتحدي الإساءات في الحكم مع التمسك بالاستقامة والقيم في العصور القديمة. إنّ مجاز المتعالي، الذي يعطي الإلهي دورًا سائدًا للغاية في هذا الأدب، يجعل من وظيفته الأولية مقياسًا للإنسانيّة. فآلهة العالم الحقيقي، بعيدًا عن الكهنة الذين يعبدونهم، يكونون صامتين بشكل شبه دائم. (من يخلق من؟) هو سؤال من الصعب أن يكون حديثًا. لقد كان، في الحقيقة، موضوعًا خضع لكثير من النقاش في الأدب الإغريقي القديم. يظهر **الكتاب** أعظم كماله عندما يطفو هذا الفهم الذاتي النقدي على سطح نصّه. ومع ذلك، يكون في أضعف حالاته والأكثر خطورة عندما يخلق إلهه على نحوٍ مغر ويعرّفه في صورة مؤلفه.

إنّ خلق الجنس البشري (في صورة الرب وشبهه) في الإصحاح الافتتاحي من سفر التكوين يفتتح سلسلة من القصص، التي تضع نقد الخماسية للبشرية ولمؤسسة الملكية [المُلك] على رحلتها الطويلة. في التقديم الأول من هذه التقديمات الثلاثة، فإنّ المثالية الأفلاطونيّة الضمنية لتهكم القصة من البشرية المحاكية للرب قد جعلت الرب يخلق الجنس البشري على صورته لكي يمكنه أن يحكم العالم،في حين يرتاح في سمائه (التكوين 1: 26-28؛ انظر المزامير 115: 16). أما وقد جعل ملكه ذكرًا وأنثى، يباركهما بالخصب ويمنحهما النباتات للطعام: لأجلهما ولأجل كل الحيوانات. إنه أب متكبر، هذا الإله الذي صنع البشر «في صورته: مثله تمامًا». إنّ صدى ترديد القصة لصدى أسطورة نركيسوس (Narcissus) يسمح للمرء بأن يتنبأ بالمأساة القادمة[4]. بالتأكيد يجب على القارىء أن يدخل شيئًا من الشك في إعلان الأب هذا أنّ ما صنعه أخيرًا كان «حسنًا جدًا»!.

على نحوٍ مشابه، إنّ إعادة استعمال نباتوية (Vegetarianism) إشعيا الطوباوية لوصف حكم البشر على العالم من دون عنف (التكوين 1: 29-30؛ انظر إشعيا 11: 6-8) تؤكد نظامًا ليس هشًا

تمامـًـا، بـل هو انفتاح جلي على خط الحبكة القادم للقصة الكبرى. كان أتباع عبادة أورفيوس (Orpheus) في العـالم الهلنستي، على سبيل المثال، مثل الفيثاغوريين، نباتيين. لم يكن رفضهم أكل لحم الحـيوانات مستندًا فقط إلى اعتقادات بخلود الروح. فقد كانوا أيضـًا مصممين على رفض العبادة القائمة للتضحية الحيوانية، التي كان فيها البشر يأكلون اللحم اللذيذ في حين يأكل الآلهة العظام، كما تعطـي الخماسية [أسفار **الكتاب** الخمسة الاولى، ز م] إلهها الدهن والأحشاء لوجباته. عندما يوقف الـرب عملـه، وقد خلق البشرية بشكل نائي في دور الملك لحكم العالم الذي صنعه، ليقضي سبته (التكوين 2: 1-3)، فإن قلق القارىء وتوجسه يجب أن يتحولا إلى إنذار، إذا استراح الرب في سمائه وتـرك العالم لنائبه الشبيه بالرب. يتحول الخط السردي أولاً إلى سردية الجنة بثيمة خصبها الرعوية، القصيرة العمر، ثيمة بركات الخصب وثيمة المعرفة المغربة للفانين المخلوقين في صورة الخالدين.

بـهذا التصـوير المـلخص للبشرية، تفتتح قصة الخلق سلسلة طويلة من السردية التي تصنع الرب والبشر ضد بعضهما بعضـًا في تنافس على التفوق. لم يكن الرب الخالق قد فكر أنّ البشرية يمكن أن ترغـب في أن تكـون مثله وأن تقرر بشكل مستقل ما هو الخير وما هو الشر. إنّ قصة جنة يهوه، المؤطـرة عند الخلق، تقدم حكاية باراديغمية للفردوس المفقود (التكوين 2: 4-3: 24). تبدأ الأمثولة بيهوه الخزاف الذي يشكل كائنـًا بشريـًا <ءدَم> من التراب <ءدَمَهْ>. مضيفـًا نَفَسه الخاص، فـيجعله «روحـًا حيّة» (التكوين 2: 7). يزرع بستانـًا بأشجار جميلة وبأشجار بكل ما هو صالح للأكـل. هذا الرمز للبشرية يؤطر في البستان ليكون «خادمها . . [و] حافظها» (التكوين 2: 15). يُسـند إليه دوران خرافيان للملك الصالح، اللذان يوجدان في حكاية سرغون الخرافية: زوج أم كل الأحياء وبستاني والد عشتار (الملحق 2، رقم 1). إنّ شخصية الملك الصالح هذه تنضم الآن إلى «كل شجرة مبذرة في ثمارها . . [و] كل نبات أخضر» من قصة الخلق، أعطيت له غذاءً (التكوين 1: 29-30) في الخلـق الكامل، الذي رأى الرب أنه كان «حسنـًا جدًا» (التكوين 1: 31). يخضع إطار المشـهد، بطلـنا، "البشرية"، لامتحان مقدّر له الفشل، عندما تقدم الاستثناءات الفردية والأشجار المحـرمة إلى هـذا الرمز للجنس البشري البريء لكي يميزها. من دون أن يعرف الخير ولا الشرّ، كل شيء يمكن أن يؤكل بحرية من أي من الأشجار. ثمة شيء واحد فقط يجب ألا يؤكل، لأنه سيجلب المـوت: ثمرة شجرة معرفة الخير والشر، «لأنك يوم تأكل منها ستموت موتـًا» (مضاعفة توكيدية للفعل [العبري] <مُتْ> = يموت؛ <مُتْ> تَموْتْ: التكوين 2: 17).

يؤجـل الامتحان ويزداد خط القصة الجديد تعقيدًا عندما يعترف يهوه أنه ليس من صالح الكائن البشـري أن يكـون وحده. فيشرع في خلق رفيق [له]: واحد يشبه الشخص الذي صنعه بوصفه بُسـتانيه. في توسيع مثير للاهتمام لموضوعة (صورة الرب) يشكّل يهوه مخلوقات أخرى من التراب مثـلما شكّل المخلوق الأول. عندما يجري إحضار كل مخلوق حيّ بدوره من قبل يهوه ليعرف ماذا

سـيطلق علـيهم، يسمي الشخص كل الحيوانات. ومع ذلك، لا يحكم على واحد منها بأنه يشبهه تمامـًـا. وقـد أخفق في محاولته الأولى، يلجأ يهوه إلى طريقة البستاني للتكاثر. إذ يأخذ جزءًا من الشـخص، ضلعـًا، ويحوله إلى امرأة. إنّ النشيد الذي ينشده آدم يخبر القارئ عن نجاح يهوه. إنا إيروتيكية لطيفة تزيل كل الوحشة عن المشهد:

فقال آدم: وأخيرًا! هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي؛ فهي تدعى (امرأة) <إشه> لأنا من امرئ <إيش> أخذت. لهذا، فإنّ الرجل يترك أباه وأمه ويلتصق بامرأته، ويصيران جسدًا واحدًا (التكوين 2: 23-24).

يخـبر القارئ، الذي يرتبط خطابيـًا قبلئذٍ بلعب المشهد التالي على البراءة والسذاجة، أنّ الرجل وزوجـته كانا عاريين لكنهما لم يكونا يشعران بالخجل (التكوين 2: 24). تعود القصة إلى امتحان يهوه. يوصف الثعبان بتورية لفظية على كلمة عارٍ <عروم>: إنه الأذكى <عروميم> من كل بائم الحقـل. نظرًا لكونه لبيبـًا وبالتالي، بعيدًا عن البراءة، يأخذ دوره بوصفه **مغويـًا**. منذ البدء يوحي خطابـه بالاحتبال [الإيقاع في أحبولة أو شرك، ع ح]: «فسألت الحية المرأة: أحقـًا أمركما الرب ألا تـأكلا مـن شجر الجنة جميعها؟» (التكوين 2: 1)؟ عندما تصححه المرأة، متحمسة لتقديم الأمر الذي أصدره يهوه، تغلف جوابا بالرهبة الساذجة لطاعتها الإرادية «ولاحتى تلمساه لكي لا تموتا». يكـون الثعـبان الذكي مستعدًا الآن لدعم فصل مستويات فهم القصة. فالثعبان يتكلم إليها بمنظور فنائيتها الضمنية سلفـًا.إذ يميز الخطر الآني عن نائية الموت، يشجعها على البحث عن الألوهية، مثل فاوست الذي يضع المعرفة في مرتبة أعلى من الحياة ذاتا:

لن تموتا، بل إنّ الرب يعرف أنه حين تأكلان من ثمر هذه الشجرة تنفتح أعينكما فتصيران مثله، قادرين على التمييز بين الخير والشر (التكوين 3: 4-5).

تُقـدم استجابة المرأة بمزيج من التمرّد والعجرفة. إنا، وقد صُنعت على صورة الرب، مثل الرب، سـترى بنفسها ما هو خير. «رأت أنّ الشجرة لذيذة للمأكل ومبهجة للعين ومرغوبة لجعل الإنسان حكيمـًا» قطفتها هي وزوجها وأكلاها. إنا ستكون ملكـًا، يقرر ما هو الخير وما هو الشرّ. أو، على نحوٍ متبادل، لكونا لم تعرف سوى الخير، ستعرف الآن الشر أيضـًا.

في خـتام مشـهده، يخاطب الراوي القارئ مباشرةً بسخرية القصة: فانفتحت للحال أعينهما، وأدركـا أنمـا عـريانان <عروم> إلى حدٍ كبير بسبب الذكاء <عاروميم> الذي منحهما إياه الإصـغاء إلى الحـية! تسـتمر السخرية. فعلى الفور، يخفيان ما تعلماه بصنع مئزرين من أوراق تين البستان. لقد استعمل أيوب هذه المعرفة نفسها «عريانـًا خرجت من بطن أمي وعريانـًا أعود إلى هناك» رمزًا للحكمة (أيوب 1: 21). يعرض المشهد التالي، المقتضب جدًا، تعليقـًا تفسيريـًا. يقوم يهـوه بجولة في البستان «عند هبوب ريح النهار»، وهي عبارة في حين يمكن فهمها تمامـًا على أنا

تشـير إلى نسيم بعد الظهر فهي تمتلك المعاني الإضافية للفرصة التي يتعين اقتناصها أو تضيع. يتوارى الـرجل وزوجـته عنه. عندما يناديه يهوه، يشرح الرجل أنه عندما سمع صوت يهوه، كان خائفـًا بسـبب عريه فاختبأ من دون الخوف من الرب، بداية الحكمة في سفر الأمثال وسفر المزامير، فإنهما، خلافـًا لأيوب، خائفان من عريهما. يترك القارئ نهبًا للتساؤل، مع إشعيا، عما إذا كانا، وهما اللـذان لم يعرفا سوى الخير، سيتعلمان أن يميزا الخير من الشر. لا تترك القصة أبدًا لعبها على الفهم. يحاول يهوه أن يضع السؤال في مركز امتحانه: هل أكلتما من الشجرة التي أمرتكما بألا تأكلا منها؟. بـدلاً من الإجابة، فإن الرجل يشي بالتي صُنعت على صورته: إنها المرأة التي جعلتها رفيقة لي. تقوم هـي بدورها بتمرير التهمة إلى الحية: أغوتني الحية [فأكلت] (التكوين 3: 11-13). هكذا تمامـًا، تـ ل اللعنات مع عدالة الجزاء، مانحة إياهما المعرفة بالشر. إنّ الحية، التي أغوت المرأة بأكل ثمرة الموت، ستأكل الآن التراب (صورة فنائية البشر)، كما يصبح الجنس البشري والحية عدوين أبديين. إنّ نسل المرأة «سوف يسحق رأسها» ونسل الحية «سوف يلدغ عقبها» (التكوين 3: 15)، إشارة إلى يعقوب <يعقـب> (الذكي) على نحوٍ مشابه، الذي تقبض يده على (عقب) أخيه ليسرق حقه بوصفه أكبر سـنـًا وذلك حتى من رحم أمه (التكوين 25: 26). على نحوٍ أقل مباشرة، تشير إلى إذلال الأعداء الذي يعيّرون خطوات المسيح (المزامير 89: 52).

في لعـنة يهوه للمرأة، تستبدل بركة الخصب ومساواتها مع زوجها بمجاز المحاكمة والمعاناة، نهاية الوحـدة التعاونية لملكوت يهوه. فالمرأة يُقدر لها أن تكون ممزقة بين الرغبة في أن تتوحد مع زوجها وألم المخـاض. يُعكـس مـثال الفردوس. لا يعود الاثنان كأنهما واحد، بل يُغرّبان عن طريق الألم والرغـبة. تقـوم علاقـتهما على إمكانية الملك كطاغية. يلعن يهوه الأرض، ملتفتـًا إلى الإنسان. فنباتات الصحراء ستنمو. الشقاء هو قدره حتى يعود ميتـًا إلى الأرض. إنّ القصة، وقد بنت مشهدًا مـن الألم والاغـتراب والعقم والموت، تختم على موتيفات التناقض عندما يسمي آدم زوجته حواء <حَوَاه>: باللغة الأكادية "الأم")، «لأنها أصبحت أم كل الأحياء» (التكوين 3: 20). إنه نعت آلهه الخصـب، الـذي يمجد الحياة،—لقب تحمله الآلهتان الأكاديتان مامي وعشتار، وتحمله إنانا وأشيرا [عشتار] أوغاريت[5].

إنّ آدم، الـذي لا يـزال في دور المزارع والخادم للأرض الملعونة الآن، يُرسل من الجنة «ليخدم الأرض التي أخذها من هناك» (التكوين 3: 23ب)، رابطـًا قصة الجنة بسردية قايين [قابيل] وهابيل الموازيـة التي تليها. يسد الكروبيم [الملائكة الحارسون] طريقه إلى شجرة الحياة ليثبتوا فنائيتهم، التي تشـترط فكرة الخلود المستحيلة. تختم القصة في تنافر وتنبؤ عندما تترك الكائنات البشرية الأولى الجنة لأجل مستقبلهم وهو طريق يبعدهم عن شجرة الحياة. إنّ البشرية، وقد وُضعت في حديقة الفردوس لخدمـتها والإشـراف عليها (التكوين 2: 15)، عندما يُعطى إسرءيل في المستقبل الأرض التي تتدفق

بالحليب والعسل، يطرد الآن ويرسل إلى المنفى (التكوين 3: 23-24). يتكلم حزقيال عنهم بصفتهم، مثل لوسيفر والساقطين، مرميين من جبل الرب، يبعدهم [الملائكة] الحارسون (حزقيال 28: 16؛ انظر 6: 1-4).

تعـرض قصة قايين وهابيل منظورًا آخر للجنس البشري. فآدم «عرف زوجته» فحبلت وولدت ابنـًا أسمته قايين (<قيين> المخلوق)؛ «لأنني اقتنيتُ <قنيتي> رجلاً من عند يهوه» (التكوين 4: 1 ؛ انظر 21: 1-2). إنّ قايين، المخلوق، هو رمز لكل إنسان، مثلما كان آدم (الإنسان) في قصته. إنّ قصـة قـايين هي مرآة لكافّة مخلوقات الرب. يولد، أخ ينم اسمه الإيحائي، هابيل (<هِبِل> بطلان، غـرور، سديم) على نحوٍ مشابه، عن دور لكل إنسان. إنّ قصة حياته يتعين أن تكون مهيئة للموت (انظـر الجامعة 1: 1). في حين يكون هابيل راعيـًا، يكون قايين، مثل أبيه، آدم، «خادم الأرض» وفي هذا الدور تورّط حبكة القصة قارئها.

يُتبنّى ظاهر القصة سريعـًا في خطاب حول التضحية وطهارة القلب: حول ما إذا كان يجب على المـرء أن يعـيش باستقامة أو يحاول التأثير في سلوك الرب من خلال الإضحية؟، فارضـًا المطالب بشـكل حـاذق على متلقي الهبة، و[هي] قضية لاهوتية جيدة في أي وقت[6]. مع ذلك، ينبغي ألا نـتجاهل المعـاني الإضافية للقصة. يقبل يهوه تقوى هابيل ويرفض تقوى قايين. قايين هو أول كل الأحياء الذين ولدتم حواء، يأخذ نتاج الأرض التي لعنها يهوه (التكوين 3: 23) ويقدمه [قربانـًا]. مع ذلـك، فإنّ الابن الأصغر يضحي ببكر أول قطيعه مستثيرًا مستقبلاً واعدًا يصف فيه التضحية ببكر إسـرءيل بوصفه ينتمي إلى يهوه (الخروج 13: 1-16؛ انظر الخروج 34: 19). في حين يتخذ هابيل دور إسـرءيل المستقبل، وريث الأرض الموعودة، الأرض المباركة التي تفيض بالحليب والعسل، فإن قـايين، خادم الأرض التي لعنها يهوه يحفظ مستقبل كنعان ضمنيـًا. مثل آدم أبيه، وإسماعيل وعيسو المستقبل، سيُطرد كنعان من الأرض كما هو قدر قايين في هذه القصة. إنّ تفضيل يهوه قربان هابيل على قربان قايين يحدد اتجاه الخط القصصي للإخوة الأصغر سنـًا الذين يطيحون بالأبكار [المولودين أولاً]، هـذا الخـط القصصي الذي يأخذ مركزه الدرامي ونقطة انعطافه عندما يخطط عيسو المرحل لقتل أخيه (التكوين 27: 41)[7]. تختم القصة عندما يتوجب على عيسو البكر، مثل قايين وإسماعيل من قبله، أن يجد مسكنـًا في القفر (انظر التكوين 27: 28؛ 27: 39).

«لـو فعلت خيرًا ألا يشرق وجهك فرحـًا» (التكوين 4: 7). ولكن ماذا لو فعلت شرًا؟. هل تعلّـم ابن آدم هذا أن يميز الخير من الشر؟. يختار قايين الشر بدرجة كبيرة ويقتل أخاه هابيل. ينفتح مشهد جديد وخطاب جديد. يسأل يهوه قايين أين أخوه؟، فيفتح قايين مركز القصة بسؤال مضاد. معـيدًا إلى الأذهان أصداء الدور المزدوج كعبد وبُستاني، يسأل قايين، راعي الأرض، «أحارس أنا

لأخــي؟» (الــتكوين 4: 9). على العكس من تقبل الأرض الممتن لدم بعل الخصب، فإن أرض آدم القفرة القاحلة الملعونة تبتلع الدم الذي سفكه قايين ولا تستطيع أن تتقبله. ينادي صوت دم أخيه إلى يهــوه مــن تحت الأرض. فالأرض الملعونة سابقــًا تلعن قايين الآن، جاعلة إيّاه «شريدًا طريدًا عن وجــه الأرض» (التكوين 4: 12، 14). مع قدر الآبق [الهارب من العدالة، ع ح]، اليائس أمام كل مــن يجده ليقتله، يلقى قايين، القاتل، عقوبته بشكل أقسى مما ينبغي. إنه الشرير في أمثولة أليفاز التي تقدم كجواب على غضب أيوب من الرب.

يتلوى الشرير ألمــًا كل أيام حياته، ومعدودة هي سنوات الجائر. يضج صوت مرعب في أذنيه، وفي أوان السلام يفاجئه المخرب لا يأمل الرجوع من الظلمات، ومصيره الهلاك بالسيف. يهيم بحثــًا عن لقمة العيش، وهو يعلم أن يوم الظلمة آتٍ وشيكــًا. يرهبه الضيق والضنك، ويطغيان عليه كملك متأهب للحرب. لأنه هزّ قبضته متحديــًا الرب، وعلى القدير يتجبر (أيوب 15: 20-25).

يــبكي قايين، في رعبه، للرب طلبــًا للرحمة وتلقى دموع توبته جوابــًا. إنّ يهوه، الذي يقسم ســبع مــرات بالانتقام من كل من سيأخذ زوجته، يقبل دور (حافظ) الأخ الذي رفضه قايين. إنه يشــرف حتى على القاتل. مثل مفتدي إشعيا، يصف قايين بدلاً من هابيل بأنه الذي ينتمي إلى يهوه (التكوين 4: 15؛ انظر إشعيا 44: 5).يذهب قايين ليسكن في أرض <نود> (التيه، التشرد). يأخذ يهــوه دور (المنــتقم للدم)، الذي لا ينسى صرخة المبتلين؟ (المزامير 9: 13؛ التكوين 9: 5)[8]. مع ذلــك، فــإنّ سليل قايين، لامك، يتصارع مع يهوه، مختتمــًا قصة أصل البدو. إنه، أي: لامك، سينتقم منه سبعــًا وسبعين مرة، وهو قسَم يمهّد لليوم الذي سيأتي عندما يندم يهوه على خلقه.

3/ 1/ 2) نمو ثيمة

تُربط قصتا آدم وقايين بقصة أصل مختلفة تصف الانتقال بين رواية الخلق وقصة الطوفان من خلال تاريخ أنسابي [يمتد] من آدم إلى نوح. يُستبدل هابيل بابن جديد، شيث، حيث يكون بمقدور التتابع الأنسابي، وشرعية حكم آدم، أن يسيرا عبر الابن الأصغر (التكوين 4: 25؛ 5: 3). في الأنسابية التالية يستعمل موتيف البشرية [المخلوقة] في صورة الرب تتابعــًا [خلافة] من الأب إلى الابن، من آدم إلى شــيث وعلى نحوٍ مستمر كما تمرر (الصورة) إلى الجميع. بتقديم هذا الموتيف ضمن أنسابية، يضفي ســفر الــتكوين الشــرعية على حكم البشر على الأرض. فالملك، بوصفه (ابن الرب) يحكم عالمه [مملكته] وفق تتابع سلالي[9].

إنّ مشــكلة السردية الكبرى التي لم تُحل بعد، مشكلة اغتراب الجنس البشري عن الأرض التي أخــذ منها تجد تسويتها النهائية في ولادة نوح، باسمه الإيحائي، العزاء/الراحة «هذا يعزينا عن أعمالنا ومشقة أيدينا في الأرض التي لعنها يهوه!» (التكوين 5: 29). يندرج حلّ قصة الطوفان للعنة الأرض

تحـت موتـيفي الـراحة والسبت، اللذين ختما قصة الخلق (التكوين 2: 1-3). في قصة الطوفان، يكونان عنصرين ضروريين من عناصر الخطاب حول الحرب المقدسة.

ُيقـدم بطل الطوفان في شخصية رجل مستقيم، تقي في جيله، سارَ مع الرب، مثلما فعل حنوك (التكوين 6: 8-10). كما رأينا في الفصل الخامس، فإنّ هذه الشخصّية، جنبـًا إلى جنب مع أيوب وأبـراهام [إبراهيم!]، مرسومة في التراث الشرق أدنوي القديم للملك الصالح. إنه ابن آدم وخليفته الشرعي، الحاكم على العالم التعيس الذي خطط يهوه في ذهنه أن يهلكه. بتقديم قضية يهوه دفاعـًا عـن إفناء كل الخليقة بالطوفان، يعتمد سفر التكوين على شخصية نوح هذا كملك مثالي ليضعه في تضـاد مع مخطط ملغز موجز لشخصيات الفساد. هذا يقود يهوه إلى استنتاج أنّ كل مخيلة وتفكير القلـب البشـري كانـا شرًا على مرّ الزمن (التكوين 6: 5). يرى «ابن الرب» أنّ النساء جميلات فـيأخذهن زوجـات (الـتكوين 6: 1-3). يفسـر سفر التكوين هؤلاء فورًا بأنن ال<نيفيليم> (السـاقطات) ويـربطهن بأصول العمالقة والأبطال، الذين يلعبون أدوارًا في قصص يعقوب ويشوع والجواسـيس الاثـني عشر المرسلين للتجسس على بلاد العمالقة (العدد 13-14)، ومبارزة داود مع جولـيات (صـموئيل الأول 17) وآخرين (صموئيل الثاني 21: 16-22). يمتلك النيفيليم ميثولوجيا جديرة بالاهتمام[10]. متركزة في أسطورة لوسيفر (نجمة الصبح) والملائكة الساقطين، الذين تمردوا ضد عبادة الرب في السماء. حكم الرب على النفيليم بسبب سوء معاملتهم للضعفاء والأيتام: «إنكم آلهة، وجميعكم بنو العليّ. لكنكم ستموتون كالبشر، وتنتهي حياتكم مثل أيّ رئيس» (المزامير 82: 6-7). إنّ إشعيا، إذ يشّبه ملك بابل بلوسيفر في نشيده العالي النبرة العظيم، يقدم ربما أوضح طبعة كتابية من الأسطورة:

> **كيف هويت من السماء يا زهرة بنت الصبح؟ كيف قطعتَ وطرحت إلى الأرض يا قاهر الأمم؟ قد قلت في قلبك: إني أرتقي إلى السماء وأرفع عرشي فوق كواكب الرب، وأجلس على جبل الاجتماع في أقصى الشمال . . أرتقي فوق أعالي السحاب، وأصبح مثل العليّ! ولكنك طُرحت إلى الهاوية شيئول، إلى أعماق الحفرة (إشعيا 14: 12-15).**

بالمقابل، يقدم (النشيد الأخير) لداود الملك العادل بوصفه نجمة الصبح الجديدة:

> **عندما يحكم إنسان بالعدل على الناس ويتسلط بمخافة الرب، فإنه يشرق عليهم كنور الفجر، وكالشمس يشع عليهم في صباح صافٍ، وكالمطر الذي يستنبت عشب الأرض (صموئيل الثاني 23: 3-4).**

في سـفر التكوين ُيدعم التباين بين الساقطين ومُلْك [حكم] البشر المحول إلى نوح بوصفه الملك الصـالح دعمـًـا قويـًـا في طبعة قصة الطوفان التي توجد في سفر حنوك الأول اليهودي القديم

المـتحول. إنّ التوازي بين شخصيتي حنوك ونوح والتشديد في سفر حنوك على شرب العمالقة الدم البشري بوصفه الجريمة الكبيرة التي تنشط الغضب الإلهي هما أساسيان لتقديم سفر التكوين:

اتخذوا لأنفسهم ولزعمائهم زوجات من كل اللواتي اختاروهن. فبدأوا بالتردد عليهن، لكي يدنسوهن لتلقينهن الشعوذة، والتعاويذ [الرقى] وقطع الجذور وشرح الأعشاب. فحملن منهم وولدن عماليق، يبلغ طولهم حوالي 3000 ذراع. تآمر العماليق لقتل الرجال وافتراسهم، فبدأوا يرتكبون الإثم و[الفاحشة] . . ضد كل طيور وبهائم الأرض والسماء وأسماك البحر، ويأكلون لحم بعضهم بعضـًا ويشربون الدم. عندئذٍ شجبت الأرض الأشرار بسبب كل ما اقترف عليها (حنوك 7: 1-6)[11].

في حين يعرف كل من يشوع وداود ولع العملاق بأكل اللحم البشري وشرب الدم، فإنّ الأرض في قصـة قـايين هي التي تفتح فمها واسعـًا لابتلاع، دم هابيل، ما ينم عن البصمة الواضحة للإله الجهنمي؟ مُتْ من أسطورة بعل الأوغاريتي. بحل لعنة الأرض، فإن منطق الرد بالمثل يطوّر سلسلة. إنه يـنقل القصـة مـن مباركة الأرض في قصة الخلق إلى لعنة يهوه في قصة الجنة، لعنة الأرض لولدها وخادمهـا إلى تصالح الجنس البشري مع الأرض التي جاء منها. هذا القالب، الذي ينتقل من الخصب إلى العقـم ومـن الحـياة إلى الموت يشكل بنية زمن الامتحان الذي يحقق طريقه أو يؤجل الدمار والقضاء. تبدأ البقية الناجية الدورة من جديد ببركات جيل جديد. يغاير النمط شخصية الفرد البار، نوح ويشوع، مع جيل الماضي المنبوذ من أبناء الرب إلى النفيليم (التكوين 5: 1-6: 4) والجيل الضال للقفـر (التثنـية 8؛ 9: 7-29؛ العدد 14). تشكل دورة البركة والامتحان والعقاب والبداية الجديدة السلسلة المتراكمة لسردية الخماسية. إنها تستعدي الفرد البطولي ذا الاستقامة ضد جيل يعرّفه بالجهل والخوف أو ضد الرجال العظام لهذا العالم، الذين يتميزون بالعنف والجشع والردة.

يحدد القالب أيضـًا الحكايات المنفردة والأبطال الفرديين من قصة دمار سدوم (التكوين 13: 10-13؛ 18: 16-19: 38) إلى سـفر أيوب. يواصل دور الرجل الفرد البار هذا دور المخلّص المُصالح [المسـوّي لـلخلافات]، الذي يسنده ملاخي إلى إيليا الخرافي: لمنع يهوه من لعن الأرض مرة أخرى (ملاخـي 3: 24). إن قصـة نوح والطوفان [في] **الكتاب**، تنقيح عبراني للقصة الرافدينية الشهيرة من الحكايـات الخرافية لـ(زيوسودرا وأتراهاسيس وأوتنابشتيم) هي حكاية القضاء الإلهي[12]. إنه يأتي في الوقـت المحـدد، يوم الغضب، عندما يتأسف الآلهة على خلقهم ويسلمون الأرض إلى يدي العماء [الفوضى]. يُعطل دور حواء بوصفها «أم كل الأحياء» عندما يفني يهوه «كل الأحياء» (التكوين 7: 4).

في التنقـيحات والتعلـيقات الكتابـية الكـثيرة على أساطير الخصب الشرق أدنوية القديمة، ثمة شخصيتان من سفر التكوين تنافسان يونان خلال الزيارة إلى العالم السفلي هما: لوط ونوح. في قصة دمـار سـدوم، بـروابطها القوية بالطوفان، يردد هروب لوط من سدوم إحدى أساطير أورفيوس

الإغريقـية، المعروفة من القرن الخامس قبل الميلاد. يُعرف أورفيوس على النحو الأفضل بوصفه المغني والشـاعر العظـيم ويجد نظيره الكتابي في داود. في أسطورة أورفيوس، كما نعرفها من إيسخيلوس، يستخدم البطل موسيقاه المغرية ليكسب امتيازات كبيرة من الآلهة. يعطى أورفيوس الإذن بالسفر عبر وادي المـوت لاسـتعادة زوجته، الحورية يوريديسة ما يقدم تنويعات على أمل غلغامش في استعادة حبيـبه أنكيدو من عالم الأموات ورحلته اللاّحقة عبر مياه الموت بحثـًا عن خلوده هو. هناك شرط واحد. عندما يغادر أرض الأموات، يجب عليه ألا ينظر إلى الوراء ليرى إن كانت يوريديسة تتبعه. إنّ اشتياقه إلى زوجته الحبيبة، مع ذلك، يكون كبيرًا إلى درجة أنه يتطلع إلى الوراء في لهفته فيخسرها إلى الأبد. في قصة لوط، يكون العنصر الطاغي هو الإيمان والطاعة للملائكة. إنّ أصهاره لا يصدقون أنّ يهـوه يخطط لتدمير المدينة فيدفعون ثمن الشك هذا بحياتم. عند الفجر، عندما يسير الآلهة إلى الحرب مع شروق الشمس، يتردد لوط نفسه في الهرب أمام التدمير القادم. ومع ذلك، فإنّ الملائكة يعكسون شـفقة يهوه. إنهم يأخذون الرجل الصالح من المدينة من يده. يأمرون لوطـًا، وزوجته وبناته، «انجُ بحـياتك، ولاتلتفت وراءك ولا تتوقف في أيّ مكان من الوادي» (التكوين 19: 17). مع ذلك فإنّ الفضـول يكـون أكبر مما ينبغي لزوجة لوط؟!. إنها تلتفت إلى الوراء لترى الدمار فتتحول إلى أحد أعمدة الملح التي تميز شواطىء البحر الميت حتى يومنا هذا. تستعمل قصة لوط أيضـًا موتيفي الخمر وتجـدد الحياة. إنّ بنات لوط، اللواتي نجون من دمار مدن الوادي وأهلها، ويختبئن في كهف، يجعلن أبـاهن الطـاعن في السن يثمل من الخمر. في ليلتين متتاليتين، تحبل البنتان [منه] وتلدان أبناءً وجيلاً جديدًا (التكوين 19: 30-38).

إنّ السـردية الثلاثية حول الفُلك والدم والميثاق، التي تبدأ بالبركة وتنتهي باللعنة، تختم سردية قصة الطوفـان. إنها تقوم على موتيفات [تبدأ] من الخلق وتصور سلسلة من قصص الميثاق إلى الأمام إلى ميـثاق دم موسـى على جبل سيناء. بعد أن انحسرت مياه الطوفان، يترك نوح الفُلك ليبني مذبحـًا ويقـدم أضـحية طاهرة قربانـًا ليهوه (التكوين 8: 20). إنّ تقدمته مثل تقدمة هابيل تنشد القبول والمصالحة؟؟ (انظر اللاويين 1: 3-4؛ صموئيل الثاني 24: 18-25). ومثل تقدمة هابيل، يقبلها يهوه، الـذي «يشم رائحتها المبهجة». تكون مصالحة الأجيال ناجحة عندما يتعهد يهوه ألا «يلعن الأرض بسـبب الإنسان» (التكوين 8: 21) مرة أخرى يتعهد بدلاً من ذلك بقسم مكرر ثماني مرات بحفظ العالم على قيد الحياة. فهو لن يهلك مرة أخرى (كل الأحياء) كما فعل في الطوفان. في هذا النشيد، يبطل يهوه سبت قصة الخلق:

> **وتكون كل أيام الأرض مواسم زرع وحصاد وبرد وحرّ وصيف وشتاء ونار وليل، لن تبطل أبدًا (التكوين 8: 22)**[13]**.**

إنّ سردية سفر التكوين، التي تبدأ بوعد يهوه، تعيد أيضـًا كتابة خاتمة السردية الرافدينية، حيث يصور الآلهة بسخرية وحتى بازدراء، وهم يرتعدون خوفـًا وندمـًا على ما فعلوه لأولادهم:

خاف الآلهة من الطوفان فصعدوا إلى سماء آنو وهم ينكمشون. كان الآلهة يجثمون مرتعدين كالكلاب، فربضوا قبالة السور الخارجي. كانت عشتار تبكي وتولول مثل امرأة في المخاض. تنوح سيدة [الآلهة] ذات الصوت العذب بصوت عال: الأيام الخوالي تُحول إلى طين، لأنني تكلمت شرًا في مجلس الآلهة. كيف أمكنني أن أتكلم شرًا في مجلس الآلهة، أطالب بالحرب لأجل إفناء شعبي، في حين أنني أنا نفسي، التي ولدت شعبي، مثل بيض السمك الذي يملأ البحر. الآلهة، كلهم مذلون، يجلسون ويبكون معها، شفاههم مزمومة، فاطبة . . ستة أيام وست ليال هبت ريح الطوفان، عندما اكتسحت الريح الجنوبية الأرض. أنا [أوتنابشتيم] قدمت قربانـًا، سائل إراقة على قمة الجبل . . الآلهة شموا الرائحة؛ الآلهة شموا الرائحة الحلوة؛ وصلت الآلهة، رفعت الحلي العظيمة، التي كان آنو صاغها محبة بها: 'أنتم أيها الآلهة' هنا، بشكل مؤكد كما هذا الحجر اللازورد، على عنقي، لن أنساكم سأبقى أتذكر هذه الأيام: لن أنساها أبدًا! (Tablet XI.113-117, 155-165)[14].

يعود يهوه إلى خليقته. لم تعد الأرض متروكة وحدها في العالم، حيث «السماوات ليهوه وحده، أما الأرض فوهبها لبني آدم» (المزامير 115: 16). يتخلى يهوه عن استراحته يوم السبت ويتخذ دورًا فـاعلاً في العالم، متحملاً عبء المُلك بنفسه (انظر التكوين 1: 26-2: 3؛ 8: 22). يُعطى نوح دور بعل المبعوث من بين الأموات. وقد نجا من مياه الموت، ينهض من الفلك كآدم جديد، شخصيته رمزًا يمثل البدايات الجديدة ومستقبل القصة. هذه الإعادة كتابة لمشهد الندم الإلهي على إحداث الطوفان، تسـمح للمؤلف بأن يضغط على يهوه ليتخلى عن استراحته عندما يعيد صياغة قصته ضمن لاهوت المُلـك. يندرج حله ضمن الفهم القديم للإله بوصفه السّيد [البطرون] والملك، في حين يكون الملك البشـري، راعي وممثل البشر، مقيدًا شخصيـًا بالملك العظيم الواحد للكون بقَسَمي الخدمة والطاعة [اللّذين يقسمهما] التابع[15].

في المشـهد الثاني، تُصاغ خطة يهوه للعالم الجديد كعهد أو ميثاق مع نوح. يبدأ بكلمات البركة الممنوحة عند الخلق: «أثمروا وتكاثروا واملأوا الأرض» (انظر التكوين 1: 28؛ 9: 1). لكنه أيضـًا سيصـنع بداية جديدة. في مقابل مثال الخلق المقدم في سفر التكوين 1 حيث الإنسان سيحكم العالم مـثل الملوك الصالحين في صورة الرب، في حين طلب الرب التقاعد في استراحة يوم السبت، الذي يطالب به كل آلهة أسطورة الطوفان، تمد بركة خصب الميثاق قارئها ببشرية جديدة. هذه البشرية لم تعـد آدم العجـوز وقايين، الذي «بأعشاب حقلها وخبزها يقتات»، مع أنا [مجبولة] بعرق جبينه (الـتكوين 3: 18-19). هذا الآدم لا يُعارض ولا يتجنب أكل والتضحية بالحيوانات. بالأحرى إنه يأكل اللحم في صورة يهوه، المتقبل لقربان هابيل ونوح. إنه يحب الرائحة الحلوة للخروف المشوي. هـذا الآدم الجديـد لميثاق نوح بعيد عن عبادات نباتية سفر التكوين (1). في خطاب موضوع بين

بركتين فرديتين، يرسم جوهر آدم الجديد المأساوي (التكوين 9: 1؛ 9: 7). كونه قد وعد بألا يلعن مرة أخرى الأرض بسبب الشر في قلب الإنسان (التكوين 9: 22). يقرر يهوه أن يملأها لكي تفيض بصورة الرعب الإلهي:

> **لتطغَ الخشية منكم ورهبتكم على كل حيوانات الأرض وطيور السماء وعلى كل ما يتحرك على الأرض، وعلى سمك البحر، فإنا كلها قد أصبحت خاضعة لكم. وليكن كل حي متحرك طعامًا لكم، فتأكلون كل شيء كما تأكلون البقول الخضراء التي أعطيتكم. ولكن لاتأكلوا لحمًا بدمه، وأطالب أنا بدمكم لأنفسكم. من يد كل حيوان أطالب به، ومن يد الإنسان أيضًا أطالب الأخ بنفس أخيه الإنسان[16]. فسافك دم الإنسان يحكم عليه بسفك دمه لأن الرب خلق الإنسان على صورته (التكوين 9: 2-6).**

مرة أخرى، كما في افتتاح قصة الجنة، يُعطى الإنسان الإذن بأكل كل شيء، باستثناء واحد: «اللحم بدمه لا تأكلوا». يلقى هذا الشكل المختلف الحاسم من التحريم الأورفيوسي والفيثاغوري للتضحية بالدم استمرارية وتوسعًا في سفر اللاّويين، يتناول فيه هارون، كبير الكهنة، دم ثور جرى تقديمه أضحية ويلطخه بإصبع على قرون المذبح للتطهير. ثمّ يسكب الدم على قاعدة المذبح تكفيرًا عن الحيوان المقتول (اللاّويين 8: 15). إنّ إعلان أنّ الشخص الذي يأكل الدم سوف «يستأصل البشر» يصف هذا العمل بأنه بمثابة نكث (ميثاق/ عهد الدم).

> **وأي إسرءيلي أو غريب من المقيمين في وسطكم، يأكل دمًا، أنقلب عليه وأستأصله من بينكم. لأنّ حياة الجسد هي في الدم. لهذا وهبتكم إياه لتكفروا عن نفوسكم، لأنّ الدم يكفر عن النفس (اللاّويين 17: 10-11).**

في حين أنّ الموازي لامتحان قصة الجنة المتضمن في التحريم على الدم يشجع على الشك في أنّ هذا الخلق المجدّد يمكن أن يكون أكثر نجاحًا من الأول، فإنّ الترديدات الأخرى توحي بأن المشهد ينذر فعلاً بكارثة. في حين أنّ قصة الخلق قدّمت الجنس البشري بوصفه ملكًا سيدًا على العالم وعلى كل ما يعيش عليها (التكوين 1: 28)، يعطى هذا الآدم الجديد دور المفترس والصياد، ملكًا يحدث الرعب، يبتلع كل الأحياء. إنّ امتحانه هو أنه يجب ألا يشرب الدم. لما كان الدم يحمل الحياة فإنه يعود للرب، الذي سيعتبر هذا الآدم الجديد مسؤولاً. تنقح صورة الرب ويعاد تعريفها بأنها «الخشية [و] الرهبة» (التكوين 9: 2)، مهددة مجازات الحرب المقدّسة.

بلغة حبكة القصة، فإنّ تقديم الإنسان في صورة (خشية) و(رهبة) يهوه يضع أساس دور أكثر فاعلية في الخلق لأجله. إنّ وضعه قوسه في السماء هو شكل مختلف من القلادة التي تضعها عشتار في السماء كمذكّر مماثل بدمار الطوفان. إنّ لقوس يهوه انعكاسًا ذا وجه يانوسي. فهو لا يختم فقط رعب الطوفان بالألق القلادي لقوس قزح، بل هو أيضًا أي الميثاق وإنذار لأجل المستقبل: قوس

محـارب، سـوف يسـتعمله يهوه بدلاً من الطوفان. إنه سيُحمل في الحرب المقدسة لمعاقبة الجنس البشـري. يستند سفر التكوين على أساطير الإله الإغريقي آريس مع قوسه[17]. باسمه الإيحائي الذي يفيد معنى (الحرب) و(الدمار)، كان، برأي زيوس، «الأكثر بغضـًا من بين كل آلهة أولمبوس». كان له ابنان: ديموس (الخوف) وفوبيوس (الرعب). بمساعدتهما، استمتع آريس نفسه بتدمير المدن وشرب دم المحتضـرين. ماهـاه سـوفوكلس بالطاعون (أوديب ملكـًا، البيت 190)، الذي تردد صداه في اسـتعمال الكـتاب لثلاثية (الرعب والجذام والحمى)، المستخدمة لإطفاء بصر الذين يخالفون شريعة يهـوه (اللاّويـين 26: 16) و(السيف) و(الطاعون) الموازيين، اللذين يعاقبان الذين ينقضون الميثاق (اللاّويين 26: 25).

إنّ يهـوه، وقـد وضـع شروط ميثاقه مع نوح، يعد بألا يستأصل «كل حيّ» مرة أخرى بمياه الطوفـان (التكوين 9: 11). في المستقبل، إذ تستعمل الإلمازات العائدة إلى إله العاصفة بعل = عندما يحدث السحب فوق الأرض ويرى قوسه، سيتذكر ميثاقه (التكوين 9: 12-17). عندما يفتتح الميثاق مـع نوح سفر التكوين على قصة الحرب، فإن الشرط الثاني لهدنة يهوه، المتعلق بسفك الدم، يصبح حاسمـًا إذا كتب لخطته النجاح. إنّ يهوه سوف يمارس احتكارًا على الحرب والجزاء، إلى حد كبير مثـلما يمارس احتكارًا على المُلْك. تقدم قضية سفك الدم المفتاح لفهم كيف أنّ الحرب المقدسة هي أداة يهـوه لقهـر الفساد في قلب الإنسان. «يهوه سيطالب بأرواحنا؛ إنه الدم هو الذي يكفر عن النفس» هذه المقدمة إلى صورة يهوه في (الخشية) و(الرهبة) التي تدخل الجنس البشري إلى العالم هي مقدمة طموحة. إذ توحي ردية منطلقها أنّ ثيمة الحرب المقدسة تبدأ كمشروع سلمي (Pacifist). لما كـان ليس بمقدور أي إنسان أن يشن الحرب من دون سفك الدم، فإنّ احتكار يهوه الحرب المقدسة باعتـباره الشـرعية الوحـيدة للحرب ينبغي أن يجعل من البشر سلميين. ومع ذلك، يجب أن يقلق القارىء مرة أخرى من أن يهوه قد نسي أنّ الجنس البشري مخلوق على صورته.

في المشـهد الخـتامي من قصة الطوفان، يقوم نوح ديونيس، ولد من جديد من مياه الموت (انظر المزامير 23: 2، 5)، بغرس كرمة ويصبح أول من يشرب الخمر الجديد وينام ثملاً (التكوين 9: 20-21). ينـتهي المشهد بترديد لموتيف العار في قصة الفردوس (التكوين 3: 10-11) وإلى حد يشبه كثيرًا قصتي الفردوس وقايين، باللعنة المحددة للمصير. هذه اللعنة لكنعان المستقبل تضع سلسلة سردية الحرب المقدسـة للخماسـية موضع التطبيق (التكوين 9: 24-27). توسع الثيمات التي بدأت للتو ويُحمل خطابـا إلى مـدى أبعد عندما تنتقل القصة من شخصياتنا البشرية المضادة للشخصيات الإلهية إلى شخصيات جيو-إثنية، مثل كنعان وإسرءيل، تقف في تضاد معكوس مع بعضها بعضـًا، وهي البنية التي تميز السردية من سفر التكوين (10) إلى خاتمة سفر الملوك الثاني. إنّ اللعنة المحددة لقدر الأرض في قصـة الجنة هي لعنة مرتبطة ارتباطـًا وثيقـًا بلعنة الأرض لقايين. ففي حين أن قصتي الجنة وقايين

ممتلئـتان بصـور الصـحراء والقحط، فإنّ اللجوء إلى اللعن يتيح للأرض أن تُبارك بالخصب. تحول الأرض القاحلة إلى كرمة خصبة.

3/ 1/ 3) كل جيوش يهوه

إنّ شخصـية نوح وقصة ميثاقه مع الرب تترددان في قصص أبراهام [إبراهيم!]. فقد كان أبراهام [إبراهـيم!]، مثل نوح وأيوب، رجلاً بارًا، تقيـًا في جيله. سار مع الرب (انظر التكوين 6: 9). إنه أيضـًا الثاني من ثلاث شخصيات، نوح وأبراهام [إبراهيم!] وموسى، تبرم عهودًا وتقدم ثيمة الحرب المقدسة في الخماسية. إنّ القصة، التي تنطلق من قصة برج بابل، حيث شُتت كل الجنس البشري فوق وجه الأرض، تجعل أبراهام [إبراهيم!] يلعب دور الاستثناء الذي يجد فيه يهوه نعمة:

> **وقال يهوه لأبرام: اترك أرضك وعشيرتك وبيت أبيك واذهب إلى الأرض التي أريك، فأجعل منك أمة كبيرة وأباركك وأعظّم اسمك، وتكون بركة. وأبارك مباركيك وألعن لاعنيك، وتتبارك فيك جميع أمم الأرض (التكوين 12: 1-3).**

يؤطر نداء أبراهام [إبراهيم!] جدول الأعمال لأجل بقية سردية سفر التكوين، التي تنتقل نحو أبناء يعقـوب السبعين الذين يدخلون مصر ليصبحوا الشيوخ السبعين لأمة عظيمة (التكوين 46: 1-15). إنّ تقـديم أبـراهام [إبراهـيم!] كرمز لأجل الحكم على العالم كله يرسخ الفكرة المهيمنة المتكررة لـلحرب المقدسة. يبدأ سلسلة تربط أساطير أبراهام [إبراهيم!] بأساطير إسحق ويعقوب، ناقلاً دور أبراهام [إبراهيم!] إلى شعب إسرءيل (التكوين 12: 3، 7؛ 13: 15؛ 15: 5، 18؛ 17: 8، 19؛ 18: 18 ؛ 22: 18؛ 24: 7؛ 26: 3-4؛ 28: 14). يتجول أبراهام [إبراهيم!] عبر سلسلته السردية من قصة إلى قصة، يبني المذابح [جمع مذبح، ع ح] ويتكلم مع الرب. تتمحور سلسلة السردية على ثيمات الميثاق والحـرب المقدسـة[18]. في رؤيـا [منام]، يأمر يهوه أبراهام [إبراهيم!] أن يأخذ بقرة عمرها ثلاث سـنوات، وعـ ة وكبشـًا، معـًا مع يمامة وحمامة صغيرة. يقطعهما أبراهام [إبراهيم!] إلى نصفين ويضـعهما على الأرض فوق بعضهما بعضـًا، ويحرسهم من الطيور الجارحة. عند غروب الشمس، يلفه الظلام الرهيب عندما ينام. المشهد حكاية رمزية (allegory) ويردد صدى طقس إبرام الميثاق في سفر إرميا. يمثل الحيوان المشطور إلى شطرين رمزًا للعقاب الذي سيتم إنزاله على من يخرق هذا العهد مع الرب (إرميا 35: 17-19). إنّ اختيار الحيوانات يدعم الحكاية الرمزية. فالبقرة هي تقدمة لسفك الـدم (التثنية 21: 1-9). والعـ ة ترمز إلى القوة (القضاة 13: 19-23) وهي التقدمة للفصح (الأخبار الثاني 35: 7؛ انظر الملوك الأول 20: 26-30). يرمز الكبش إلى القائد، قائد الجيوش، (قوى البلاد)، ويرمـز إلى الملـك في عجرفته الذي يجري إذلاله (عزرا 17: 1-21). أما اليمامة، من ناحية أخرى، فتمثل حياة العاجزين، التي ينبغي ألا تُعطى للوحوش المفترسة: القوى الكبرى لهذا العالم (المزامير 74:

19). إنّ مهمة أبراهام [إبراهيم!] هي أن يتذكر الميثاق وأن يحفظ البلاد من الفزع (المزامير 74: 20) أمـا الخامسـة، الحمامة الصغيرة، فهي رمز أولاد الرب الذين يخلقهم الميثاق، الذين سيُحملون على جـناحي نسر ويحررون من العبودية في مصر (الخروج 19: 3-6). يؤدي يهوه دور النسر لإسرءيل المؤمـن، الذي يحمي إسرءيل ويرفعهم على جناحيه ويطعمهم في القفار (التثنية 32: 10-19)، وإلا فإن جثثهم ستكون طعامـًا للطيور والحيوانات البرية (إرميا 19: 1-9؛ 34: 18-22؛ انظر إرميا 7: 30-34).

الرؤيا الثانية تأتي أبراهام [إبراهيم!] عندما تغرب الشمس. يمر الفرن المدخّن والمشعل الملتهب بين القطعتين. إنها نبوءة يتعين تفسيرها بيوم الحكم على سدوم، عندما يصعد دخان الأرض «مثل دخان من فرن» (التكوين 19: 28). هذا الفرن، الذي ينقي الذهب والفضة، يميز المحاكمات القادمة التي من خلالها سينقى إسرءيل من خلال معاناته في أرض مصر (الخروج 19: 18) وفي مستقبل أبعد، يُماهى مع صهيون ومعاناة أورشليم (إشعيا 31: 5-9). يستند ملاخي على هذا المجاز للحكم النهائي، الذي يحرق فيه التنور عصافة الآثمين ويفصلهم عن الأخيار (ملاخي 3: 18-19). إنّ الفرن وناره هما سلاح الملك في الحرب المقدسة، التي تعبر عن الغضب الإلهي. (المزامير 21: 10).

تقـدم القصـة المركـزية لهذه السلسلة حول أبراهام [إبراهيم!] قصة أصل للغة «قطع الميثاق» (الـتكوين 17: 2-14). في هـذا المشهد، ليس قطع الحيوانات في سبيل التلاعب بالكلمات بل قطع حشفة القضيب و[الغلفة] هو الذي يحمل الثقل المجازي. إذ تصاغ سببية مزدوجة. فالعهد ليس فقط بين أبراهام [إبراهيم!] والرب، بل هو أبدي: بين يهوه و(بذرة) أبراهام [إبراهيم!]، إلى الأبد. لذلك، تقطع الحشفة بسبب البذرة الآتية من القضيب. إنّ الرمزية يدعمها أيضـًا وعد الميثاق بإعطاء أبراهام [إبراهيم!] خصب شعوب كثيرة.

> **تختنون على مدى أجيالكم كل ذكر فيكم ابن ثمانية أيام سواء كان المولود من ذريتك أم كان ابنـًا لغريب مشترى بمالك ممن ليس من نسلك. فعلى كل وليد سواء ولد في بيتك أم اشتري بمالٍ أن يختن، فيكون عهدي في لحمكم عهدًا أبديـًا. أما الذكر الأغلف الذي لم يُختن، يستأصل من بين قومه لأنه نكث عهدي (التكوين 17: 12-14).**

هـذا المقطع الهام يفسر عادة الختان بوصفه شارة الميثاق، التي تحفر في لحم الشعب المقيد به. كما شارة الميثاق في قصة نوح، قوس يهوه، تربط هذه الشارة أيضـًا بالحرب. فالميثاق هو (ميثاق/ عهد دم). تنطوي الإشارة إلى (الرجل الأغلف) بشكل واضح على مصطلح فظ للشتيمة (القضاة 14: 3؛ 15: 18؛ صـموئيل الأول 14: 6؛ 17: 26، 36). فهـذا الرجل، غير المقيد إلى إلهه، هو بلا شرف، ينـبغي استبعاده عن الشعب ليموت في الخزي (حزقيال 28: 9-11؛ 31: 32). على نحوٍ مماثل، فإنّ فـرعون والمصريين، والآشوريين والعيلاميين والأدوميين كلهم ملعونون من يهوه ليموتوا (غلفـًا).

كـل ملـوك الشـمال ملعونون ومدانون ومحكوم عليهم بذا القدر الشائن. إنّ يهوه يسقطهم من علياءاتهم المتكبرة. يرسلهم إلى العالم السفلي، دنيا الأموات، جنودهم ينادونهم من القبر (حزقيال 31-32). بـتحويل هـذه اللغـة إلى هلاك السامرة وأورشليم، يرسم إرميا نفس المجاز ليتكلم عن هلاك الأجانب. ففي حين أنّ جميع الأمم هم (غلف) فإنّ [بني] إسرءيل هم «ذوو قلوب غلفاء» (إرميا 9: 24-25). في سفر مراثي إرميا، يرسم المؤلف صورة موت (أغلف) في المعركة، مع ظل خفيف لقصة النسور الساقطة:

> **كيف خيّم يهوه في غضبه بالظلام على ابنه صهيون، وطرح من السماء إلى الأرض جلال إسرءيل ولم يذكر موطىء قدميه في يوم سخطه؟ قد هدم يهوه من غير رحمة جميع مساكن يعقوب. قوض غضبه معاقل ابنة يهوذا، وألحق العار بالمملكة وحكامها؛ إذ سواها بالأرض. بتر في احتدام غضبه كل قوة إسرءيل (مراثي 2: 1-3).**

تستند لغة الميثاق على علاقة السيادة (patronage) بين الملك وإلهه. في قصة أبراهام [إبراهيم!]، إنّ موتيف الختان كشارة لذاك الميثاق هو شارة خضوع لله الذي ينتمي إليه المرء. إنّ حصرية هذه الشارة برجال إسرءيل ليست ببساطة ملمحـًا من ملامح الهوية القومية. إنها أيضـًا مرتبطة بطبيعة الميثاق، الـذي يجعـل كـل الرجال الإسرءيليين جنودًا في جيش يهوه. ليست وظيفة الختان الرمزية الخالقة لـلمجاز مـتجذرة في أي حاجة تاريخية لأمة صغيرة لأن تدافع عن نفسها، بل بالأحرى في الفهم اللاّهـوتي للـتقوى كجيش خلاص، يتطلب من القلوب أن تكون مختونة. فالجذور التاريخية للمجاز تعود أبعد من ذلك بكثير إلى الوراء في التاريخ، إلى فهم الجنود في الحرب، كما يعبر عنه في نصوص تعـود إلى زمـن مبكر كزمن السلالتين الحاكمتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة[19]. توصف البلدان المفتوحة غالبـًا في النقوش بالمجاز: «بذرتها لم تعد موجودة». إنه يعبر ليس فقط عن الهلاك الكلي بل أيضـًا عـن تحول السيادة على البلاد إلى فرعون، الذي يكون الآن مسؤولاً عن خصب ومستقبل أرضه الجديدة. إنّ عنصر البذرة والخصب الذي تجلبه يعكس هبة إلهية، يعبر عنها في الذرية ومستقبل الإنسـان. في النصـوص المصـرية، تُربط عبارة «بذرته لم تعد موجودة» بالممارسة العسكرية لجرد الأعداء المقتولين في المعركة. فالجندي المختون ينتمي إلى الإله. بذرته تحت حماية سيد إلهي. بدلاً من إغاظة الإله يقوم الذي قتل الجندي الميت بقطع يده، ويتم الجرد. بالمقابل، ليس للجنود غير المختونين، أي: الغُلف، إلهـًا وحماية. إذ تقطع أقضبتهم، وتؤسر خصوبتهم ويموتون لذلك ميتة شائنة، فنفوسهم محكـوم عليها بالموت. ضمنـًا، يكون المختونون محميين من ظلمة العالم السفلي. في أحد النقوش، تصـان بذرة الملك في السماء. على نحوٍ مشابه، فإن المجاز الفالوسي [القضيبي] (رفع قرن الملك) هو شارة انتصار الحرب المقدسة. إنه يعد بالخصب المانح للحياة، كما أنّ فقدان التوتر في قوس البطل أو

إغـراق قرنه أو قطعه كما في النقوش المصرية، يرمز إلى فقدان الفحولة ويصبح شارة على "الخزي" (انظر أيوب 29: 20؛ صموئيل الثاني 1: 17-27).

تقـدم قصة ميثاق أبراهام [إبراهيم!] الأساس لسردية الحرب المقدسة لـ**الكـتاب**، التي تطغى على خـط الحـبكة مـن قصـة خروج إسرءيل من مصر حتى نهاية سفر الملوك الأول. إنّ بذرة أبراهام [إبراهـيم!]، أولاد إسرءيل، المقيدين إلى إلههم من خلال الختان، تصبح جيش يهوه القاهر ضد أمم كنعان (التكوين 15: 13، الخروج 12: 41). كما يُردد ميثاق دم أبراهام [إبراهيم!] في قصص موسى (الخروج 20-23) ويشوع (يشوع 24) إلى داود (صموئيل الثاني 7)، فإنّ ثيمة الحرب المقدسة تصل إلى أن تقرر قدر داود وأبنائه ولا تبدأ حتى يرسل يهوه نبوخذنصّر لتدمير أورشليم (الملوك الثاني 24-25). حتى هناك، لا تنتهي بل تُتخذ مرة أخرى في حكايات أورشليم الجديدة في سفري نحميا وعزرا، حيث يأخذ شكل الأمثولة التهكمية لأجل جيل آخر [لمّا يأت] بعد.

3/ 1/ 4) عزرا وتطهير أورشليم

يحـدد أبراهام [إبراهيم!] كغريب ومتشرد [تائه] في أرض كنعان (التكوين 12: 1؛ 23: 4) الهوية الذاتية للقارىء التقي لقصص إسرءيل القديم. فهم، بوصفهم "بني إسرءيل" يحاكون أبراهام [إبراهيم!] ويـتوقون إلى التـيه في أي طـريق يظهره لهم يهوه (التكوين 12: 4). في سرديات الميثاق والحرب المقدسـة، تكون هذه الهوية معكوسة بشكل تكمي في هوية العدو، المقيم في البلاد. فإسرءيل يوضع تحت لعنة يهوه ويرسل إلى المنفى [السبي].

في هذه القصص حول إعادة بناء أورشليم، تجد مطالبة التوراة بالحرب المقدسة ضد شعوب كنعان مفارقتها في دعوة التوراة إلى حب الغريب والعناية بالأجنبي الذي يعيش في البلاد (اللاويين 19: 18، 34).

مـن النادر أن يُصور التماهي مع الأجنبي بشكل أوضح مما يصور في مشهد فراش موت داود في سـفر الأخبار الأول، الذي يعترف فيه بتواضع بالرب ملكه وسيده الحقيقي. في هذا المشهد، يتكلم داود بالنيابة عن كل اليهود. إنه «ضيف عابر وغريب مثل كل آبائي» (المزامير 39: 13):

> **لأنّ منك [أيها يهوه] كل الأشياء تأتي، وما نقدمه لك إنما هو من يدك. فنحن مثل آبائنا، غرباء ونزلاء أمامك، وأيامنا كالظل على الأرض؛ لا رجاء فيها (الأخبار الأول 29: 14-15).**

هـذا الـتماهي الـذاتي للقارىء مع العدو وموضوع الحرب المقدسة يكون مركزًا على خلاصة التوراة، المرتبطة ارتباطـًا وثيقـًا بقصة سليلي أبراهام [إبراهيم!] بوصفهم أجانب في أرض مصر:

> **إذا أقام في أرضكم غريب فلا تظلموه، وليكن لكم الغريب المقيم عندكم كالمواطن. تحبه كما تحب نفسك، لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر (اللاّويين 19: 33-34).**

في طبعة سفر التثنية من الشريعة، يكون هذا التعريف الذاتي كأجنبي متساوقـًا وغير نافر. يُشرح المـنطق في سـياق خطبة وداع موسى الطويلة، التي تفسر الشرائع المعطاة على جبل حوريب (انظر التثنـية 5: 6-21؛ الخـروج 20: 2-17). يفسـر موسـى التوراة في ضوء مستقبل إسرءيل ويقدم ملخصـًا للوصايا العشر. يوسع الوصية الأولى بالمطالب المطلقة بطهارة القلب: «فأحبوا يهوه إلهكم مـن كـل قلوبكم ونفوسكم وقوتكم» (التثنية 6: 5)[20]. يوسع تعليق خطبة وداع موسى القاعدة الذهبية، ليس بحب الجار والغريب والعدو، بل بلعن أمم كنعان (انظر التكوين 9: 25؛ 10: 15-18). تـدرج أسمـاء سبعة من أبناء كنعان، الذين يوصفون جميعـًا بأنهم أمم أعظم وأكثر جبروتـًا من إسـرءيل، سـوف يبيدهم يهوه في حرب مقدسة. يجب تدميرهم نهائيـًا (التثنية 7: 1-5). يشرح موسى أن هذه الحرب المقدسة هي ل(تطهير) الأرض؛ لأنّ إسرءيل ليست كالأمم الأخرى. يجب أن تكـون شـعبـًا كاملاً ومقدسـًا لإله كامل ومقدس [قدوس]. هذا التنقيح الجريء لسفر الخروج (انظـر التثنـية 7: 6-11؛ الخروج 19: 5-6) يمتلك طموحـًا جديرًا بالاهتمام. إنه يسند إلى سفر التثنـية مهمـة مغلفـة بالمفارقة. إنها مهمة تنطوي على هدف مشوش فلسفيـًا: "الشعب الكامل والقـدوس" لسفر الخروج يجب أن يُخلق من أكثر أمم العالم لاوعدًا. يقضي قانون الجزاء بأن يكون الوجـه الآخـر ليانوس (janus) هو وجه الحرب المقدسة، المصمم لإفناء أبناء كنعان الملعون مرتين: الغـرباء المقـيمون في أرض إسرءيل. إنّ سفر التثنية سيوحد هذه الأضداد حيث إن الأمر بحب المرء جـاره يجـب ترسيخه أكثر بحب العدو. كلما كانت اللغة أكثر امتلاءً بالكره، كانت أحجية شن الحرب المقدسة ضد الذات أكثر فتنة.

يقدم موسى المفتاح إلى أحجيته الاستفزازية بلا تأجيل. بعد هذه المباينة لحب الرب بالوثنية المغرية للأمـم مباشرةً، يقدم إرشادًا في الخضوع للتوراة يذكّر جمهوره كيف أنّ يهوه قد هداهم من خلال مغامـراتهم في أثـناء أربعـين عامـًا في القفار، بغرض إذلالهم وامتحانهم (التثنية 8: 1-6). جاعوا فـأطعمهم بـالمن لكي يعلمهم أنّ «الإنسان لا يحيا بالخبز وحده، بل بالأحرى مما يأتي فم يهوه». كانـت عنايـته بهم كبيرة حيث إنه حفظ ملابسهم من الاهتراء وأقدامهم من التورم. كان تأديبه له تأديب أب لابنه. كان التيه في القفر هو تربية إسرءيل في التواضع. عبر إصحاحين من الإرشاد حول كـيف يـتعين على إسرءيل أن يسير في طريق يهوه وأن يخافه (التثنية 8: 6)، فإنّ الحرب المقدسة، بمفارقـة هوية الأجنبي، ليست بعيدة أبدًا عن النص. بدافع من حب يهوه، يختار إسرءيل بوصفه ابنه الـبكر. ومـع ذلك، فإن الرب العظيم، الجبار والمرعب هذا يحقق العدالة لأجل الأيتام والأرامل. إنه يحب الغريب ويعطيه طعامـًا ولباسـًا (التثنية 10: 12-18). كيف تحب الرب بقلب طاهر وتخاف منه؟ الجواب: «احبوا الغريب، لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر». هذا يعرّف «الخوف من يهوه» في القصـة (التثنـية 10: 19-20). مع أنّ موسى يشير مرة أخرى إلى ثيمة الحرب المقدسة ضد شعوب

كـنعان، فإنّ الأمر بحب الأجنبي يردد سبع مرات. إسرءيل شعب مقدس، وسيحكم عليه من رعايته للغريـب واليتـيم والأرملة (التثنية 14: 28-29؛ 16: 11، 14؛ 24: 17-18؛ 26: 12). هذا اعتراف محدد لهوية اليهودية وهو مفارقة:

كان أبي آراميـًا تائهـًا، ثم انحدر إلى مصر وتغرّب هناك، ومعه نفر قليل. ولكنه أصبح هناك أمة كبيرة عظيمة. فأساء إلينا المصريون وأرهقونا وقسوا علينا في استعبادهم، فصرخنا إلى يهوه إله آبائنا، فاستجاب لنا ورأى بؤسنا وتعبنا وضيقنا. فأخرجنا من ديار مصر بقوّة شديدة وقدرة فائقة، وويلات عظيمة وآيات وعجائب. وأدخلنا إلى هذا المكان، ووهبنا هذه الأرض التي تفيض لبنـًا وعسلاً (التثنية 26: 5-9).

تضع خطبة وداع موسى إسرءيل ودخوله إلى الأرض الموعودة في امتحان مقرر للقدر. فهم سوف يـتلقون الـبركات مـن جبل جرزيم إذا أطاعوا ولعنة من جبل عيبال إذا لم يطيعوا. في اليوم الذي يدخلـون فـيه البلاد ويصبحون شعب يهوه، ستصعد ست من القبائل [الأسباط] على جبل جرزيم وست قبائل سوف تتسلق جبل عيبال. سيطلق اللاويون بصوت عالٍ اثنتي عشرة لعنة (التثنية 27: 1-26). هـذه اللعـنات تلعن الذين لا ينصفون الغريب أو الأرملة أو اليتيم. يختم موسى خطابه بقائمة مزدوجة بديلة بالبركات واللعنات (التثنية 28: 1-9)، متنبئـًا بفشل امتحان إسرءيل. سيعودون إلى دورهم كغرباء في أرض مصر.

إنّ شخصـية المسيح بصفته أمير السلام (إشعيا 9: 6)، التي يرمز إليها في هذه الإعكاسات لقدر المضـطهدين وتلعب هذا الدور المركزي في صورة داود في سفر المزامير وصورة يسوع في الأناجيل، هـي مركزية لهذا التنقيح الأدبي لتراثات الحرب المقدسة الشرق أدنوية القديمة ضمن أسطورة الملك الصالح الخاصة بنا. يعاد ترسيخ الحكم الإلهي في العالم ويُحول اضطهاد وعنف الملوك في رؤية طوباوية للسـلام، الذي يمارس فيه البائسون والمضطهدون دور إنسان جديد لا حرب فيه بعد الآن (صموئيل الـثاني 1: 17). مع ذلك فإنّ ثيمة الحرب المقدسة لا تُحل ويقولب إسرءيل قصة لا تنتهي أبدًا، مع دورات الخلـق والفـناء، التي تعود دومـًا إلى بداية جديدة وإلىإخفاق جديد. بمشيئة يهوه، جرى اختـيار إسرءيل عن طريق ثيمة الميثاق ليمثل، كما يمثل نوح بعد الطوفان، آدم جديدًا لقصة **الكتاب** والـيحل محل أمم العماء. إنّ عدم امتثال إسرءيل لميثاقه مع الرب يحول هذه اللعنة ضد إسرءيل ذاته. تسقط السامرة أولاً ومن ثمّ أورشليم تحت لعنة يهوه وتكونان منذورتين للدمار.

إن إخفاق إسرءيل القديم هذا يتلوه إنتاج سردية، تحدد هوية أولئك الذين عادوا من السبي، تائبين وأكثر حكمة لأنم تعلموا من الماضي. يحاولون أن يؤسسوا أورشليم جديدة أو إسرءيل جديدًا مركّزًا عـلى طهـارة القلب. هذه السرديات، أسفار عزرا ونحميا وإسدراس الأول وميثاق دمشق وسفرا المكابيين الأول والثاني والأناجيل، تفتح وتواصل دورة قصة لا تنتهي أبدًا.

يجد الكتاب أصواتًا كثيرة ليسبر ثيمة الحرب المقدسة: أصوات النزعة العصبية/ القومية (nationalism) ورهاب الأجانب (Xenophobia) والعنصرية (racism)، أصواتًا ترفع ضد الغرباء والأجانب والإخوة وأصواتًا ترفض الحرب والعنف. إنّ الحرب المقدسة، بسبب كل واقعيتها، وبسبب كل الكراهية التي يحشدها أبرز شخصياتنا وأبطالها، تصلنا في **الكتاب** ليست كواقعة تاريخ بل كخطاب في الأدب. إنها لا تشكل سياسة، بل فلسفة[21]. إن لعنة كنعان وثيمة الحرب المقدسة العسيرة والعنيفة التي تبدأها هي ثيمة ربما دخلت على النحو الأفضل عبر الباب الخلفي بمساعدة القصص التي تواصل سردية إسرءيل بعد أن يكون الجزاء قد دمّر إسرءيل القديم، قصص العودة من المنفى وبناء أورشليم الجديدة. إنّ مخطط الحرب المقدسة، الذي بدأ الميثاق الثلاثي مع نوح وأبراهام [إبراهيم!] وموسى بتنفيذه، قد آل إلى الفشل. فالكنعانيون لم يُطردوا (التكوين 10: 15-19) بل بقوا في البلاد. بدلاً من ذلك، وقع إسرءيل نفسه تحت لعنة يهوه المقدسة وطرد من البلاد. من رماد أورشليم، ينهض الفينيق عندما يحقق قورش نبوءة إرميا ويرسل الناجين من بيوت يهوذا وبنيامين مع هبات الذهب والفضة ليعيدوا بناء هيكل يهوه (عزرا 1: 1-6؛ انظر الخروج 12: 35-36).

هذه الثيمة تمدنا بالمشهد الأكثر حزنًا في كل الأدب الكتابي، [المشهد] الذي يختم سفر عزرا. لا يمكن أن يهتز الحزن حتى عندما يخيب توقعات القارىء. تبدأ قصة تطهير أورشليم في سفر عزرا، عندما يُرسل الإمبراطور الفارسي، أرتحشستا (Artaxerxes)، عزرا، الكاهن، كاتب شريعة إله السماء، مبعوثًا له إلى أورشليم. يأتي رجال الحاشية إليه ليخبروه أنّ شعب إسرءيل، والكهنة واللاّويين لم ينفصلوا في الحقيقة عن الكنعانيين وشعوب الأرض لكنهم لم يتزاوجوا معهم. «اختلط النسل المقدس بأمم الأرض» (عزرا 9: 2) يخبر عزرا قارئه: «مزقت ثيابي وردائي؛ ونتفت شعر رأسي، وجلست حائرًا». يعترف بعاره في الصلاة. يتكلم عزرا عن اثام أورشليم بسبب التخلي عن وصايا الرب «منذ أيام آبائنا وإلى هذا اليوم» (عزرا 9: 7). مع ذلك، فإنّ ما يقتبسه عزرا، على أنه الشريعة التي تخلت عنها أورشليم وبوصفه الأساس لأجل شعوره بالذنب هو تجميع متحيز إلى حد كبير لبضعة مقاطع من التوراة تقدم إرشادات لغزو كنعان في ظل يشوع:

> **إنّ الأرض التي تدخلون لترثوها هي أرض نجّستها شعوبا برجاساتهم، من أقصاها إلى أقصاها. والآن لا تزوجوا بناتكم من بنيهم، ولا تزوجوا أبناءكم من بناتكم، ولا تسعوا في سبيل أمنهم وخيرهم، لكي تترسخ قوتكم وتأكلوا خير الأرض وتورثوها لأبنائكم إلى الأبد (عزرا 9: 11-12؛ انظر الخروج 34: 11-16؛ اللاويين 18: 24-30، التثنية 7: 2-4).**

بعد أن يختم صلاته، تنتقل السردية من صوت عزرا إلى الشخص الثالث [المفرد الغائب]. إنّ الإضاءة الدراميّة للمؤلف على رغبة عزرا في الطهارة تلامس مباشرةً صلاة عاره وشعوره بالذنب على تنجيس الشعوب للأرض (عزرا 9: 11) الذي تواصله البقية اللامؤمنة.

إنّ عــزرا، الذي فوضه أرتحششتا ليحكم يهوذا وأورشليم وفقــًا لشريعة الرب، وصف زوجات إسـرءيل بأنهن «أجنبيات» <نكريّوت>، سليلات الشعب الذي لم يطرده يشوع وجيله. إنّ عزرا، الذي يبتدع تورية لفظية بالفعل [العبراني] <نكرت> (يقطع، يفصل) يجعل الشعب «يقطع الميثاق» وبذلـك يفصل النساء بفعالية خطابية. فالتورية، التي تستبعد زوجاتهم عن إسرءيل الجديد، تبدو فظة مثلما هي متحيزة (انظر التكوين 17: 14) تدعو الخطابة إلى السجال: هل تتطلب الشريعة الطاعة أم الشـفقة؟ إنّ سـفر يونان، بالطبع، قد فتح هذا السجال بقصة أخرى، تؤيد الشفقة على الأجانب المكروهين لنينوى العظيمة [التابعة] لآشور. فالتوراة لا يدعم ولا يحمي حقوق الغرباء والأجانب في إسرءيل فحسب (خصوصـًا، التثنية 10: 19، 14: 19، 29؛ اللاّويين 19: 18، 34)، بل تستخدم هذه الشرائع الخاصّة بالأجنبي والغريب عمومـًا لتلخيص جوهر التوراة. إذ يثير الكاهن الكاره الأجانب في سفر عزرا سجالاً رأيناه قبلئذٍ حول الطهارة، وهوية الأجنبي وأولاد مستقبل أورشليم.

في المشـهد الدرامـي الختامي من السفر، تظهر دموع عزرا أورشليم. فالناس، الذين يبكون مع مصلحهم، يبرمون ميثاقهم الجديد في محاولة للوصول إلى هدف فشل يهوه بالوسيلة نفسها المستخدمة في الوصول إليه عبر قرون من الحرب. بقسَمَهم، يطرد الناس كل زوجاتهم الأجنبيات وأولادهم، كما يطالب عزرا والأبرار (الذين ارتجفوا أمام الرب). بعد ثلاثة أيام، يشتكون من لامعقولية مرسوم عزرا، أن يطهروا الأمة فورًا. تختم شكواهم القصة على «نجاح» عزرا بضجيج وحزن مطلق. إنّ مهمة طرد زوجاتهم وأولادهم هي أكبر من أن تنجز في مثل هذا الزمن القصير، فيما **هـم يقفون تحت المطر**.(عزرا 10: 13). يحتاج القارىء إلى أن يسأل، هل ترتجف استقامتهم أمام الرب أم أمام مطره؟. إنّ الإقحام الأدبي لـلمطر هو تشتيتي نظرًا لأنه مشوش للحبكة. فالناس إذ يرتجفون من المطالب المرعبة لميثاقهم، كمـا يرتجفون من برد المطر الذي يميز حضور الرب في المشهد، يشتكون بصوت عال. مع ذلك لا تلقى صرختهم جوابـًا؛ ولا المطر يتوقف.

يـأتي المطر في **الكتاب** بأمر من الرب. لما كانت الربوبية (theodicy) والسخرية جانبين هامين من خطابة سرديتنا، فإنّ نغمة النشاز التي يؤكدها مطر الشتاء البارد تدعمها لاملاءمة الموتيف في سياقه. فالمطر هو نذير يعكس الخطر الوشيك أو القضاء. إنه يحمل علامتي الميثاق والحرب (حزقيال 1: 28). مطـر عـزرا هو مطر شتاء بارد يسبب الارتجاف للبشر. إنه المطر الذي يهطل عندما يقاتل الأخ ضد الأخ: مطـر لجعـل البشر يرتعشون (حزقيال 38: 21-22)، إنّ بؤس المشهد الختامي لعزرا هو بؤس لا يلطفـه شيء. فبعد تأجيل طويل، تسببه قائمة الذين تزوجوا زوجات أجنبيات بقدر ما تسببه مماطلة الناس في الامتثال، يختم السفر بحزن خالص. فالميثاق الجديد للناس يفصل(هم) عن أحبائهم إلى الأبد (عزرا 10: 44).

إن موتيف شعب عزرا الذي يتذمر ضد كاهنه قائد أورشليم (عزرا 10: 12)، يردد صدى حكاية سـفر الخـروج عن التذمر ضد موسى في القفار. إنه يقاوم مطالبة عزرا بالطاعة العمياء بالشكوى المماطلـة. مع ذلك، فإنّ دور عزرا، كموسى جديد، في ترديده لقصة موسى، فقد كلاً من فكاهته وإقناعيته. فقد جرى تثقيف القارئ في قصة **الكتاب** الطويلة لسقوط إسرءيل من النعمة وتمدّه الرحلة المكتملة الآن بمشهد عزرا أمام أسوار أورشليم. بدلاً من ختام سفر إسدراس الأول بالفرح لأورشليم المطهّـرة، يخـتار المؤلف أن يجعل قارئه يتفرج على شخصيات الزوجات والأبناء المتلاشية ببطء في المطـر. يتـناقض الجهـد المبذول لاستبدال ميثاق الماضي المخيب بميثاق جديد يُبتدع من الزوجات والأبناء، منفى جديد من الأرامل والأيتام، تناقضـًا مباشرًا مع مفهوم التراث الأكبر للعدل:

طوبى لمنصف المظلومين ورازق الجياع طعامـًا، يحرر يهوه المأسورين. يهوه يفتح أعين العمي. يهوه ينهض المنحنين. يهوه يحب الصديقين. يهوه يحفظ الغرباء، يعضد اليتامى والأرامل، ولكنه يحبط مساعي الأشرار (المزامير 146: 7-9).

يربط هذا التراث قدر الأجانب بالأرامل والأيتام (المزامير 94: 6؛ زكريا 7: 10) والنبوءات القائلة إنّ سوء معاملة الأرامل والأيتام ستدفع يهوه إلى أن يجعل من زوجات وأولاد إسرءيل أرامل وأيتامـًا (الخـروج 22: 20-23): القدر ذاته الذي يوجه مؤلف سفر عزرا قصته إليه. إنّ التوقعات الضمنية للقارئ تحول الخاتمة الشكلية إلى قصة لا تنتهي أبدًا. بالكاد، يسقط إسرءيل الجديد، أورشليم عزرا، في امـتحان استقامته. يختم المؤلف، وقد بدأ سرديته بتحقيق صريح لنبوءة إرميا بالعودة (عزرا 1: 1؛ إرمـيا 25: 11؛ 29: 10)، بتحقيق رؤية النبي ذاته لأورشليم بوصفها قفرًا أخلاقيـًا، حيث لا يمكن العثور على رجل مستقيم واحد (إرميا 5: 1-6).

يدور السجال الذي يثيره سفر عزرا حول التوراة [الشريعة]. إنّ فهم الكاهن عزرا الشريعة ليس واضـحـًا بـل إشـكالي. فوصف ثقافته العظيمة يحدده كهدف للنقد والسخرية وليس كصوت لـلمؤلف. حكمته هي حماقة المثقف التي يضرب بها المثل. في مقابل مطالبته بالامتثال للشريعة وبأن تطرد الزوجات والأبناء، فإنّ التوراة يدعم ويحمي حقوق الأجانب في إسرءيل (التثنية 10: 19، 14: 19، 29؛ اللاّويين 19: 18، 34).

بدلاً من قصة التقوى والبدايات الجديدة الواعدة، يقدم سفر عزرا العجرفة والمأساة، دورة تنازلية أخـرى في القصـة التي لا تنتهي أبدًا للجيل الضال. فالمؤلف يذرف الدموع لأجل شعب أورشليم وعزراهم المعّين من قبل الفرس الذي يكمل أخيرًا بعد مماطلات ومخاوف المشروع الذي أمر به قورش المـلهَم في افتتاح السفر.هذا المرسوم مهّد لتحقيق النبوءة التي تنبأ بها إرميا (إرميا 29: 10-14). لقد انتهى سبي إسرءيل والرب سيعيد الشعب إلى أورشليم:

فتدعونني وتقبلون، وتصلّون إليّ فأستجيب لكم، وتلتمسونني فتجدونني إذ تطلبونني بكل قلوبكم (إرميا 29: 12-13).

إنّ السؤال المنغص للمؤلف هو ما إذا كانت النبوءة قد تحققت؟. ليس سفر عزرا فصلاً في (تاريخ خـلاص/ salvation history) ظافر، يعدد مآثر الرب[22]. إنه بالأحرى قطعة من خطاب نقدي حاد. ففـي مشهد عزرا وصلاة الشعب، يكون الشرط لأجل استماع يهوه كلاسيكيـًا بالنسبة للاهوت الكتابي: «إذ تطلبونني بكل قلوبكم»، هو المفتاح إلى مجمل النص الثانوي للمؤلف. إنه يقوم بوظيفته، كفكـرة مهيمنة متكررة بالنسبة إلى استفهامه. هل نجد طهارة القلب التي يطلبها يهوه عندما نواجه حزن خاتمة السردية؟. في هذا المشهد، فإن تنفيذ ميثاق أبراهام [إبراهيم!]، مباركة الأبناء، يتخلى عن المدينة.

إنّ السـخرية الـتي تقولـب أمثولة كالتي نجدها في قصة عزرا تميز تنقيح **الكتاب** لثيمة الحرب المقدسة، الشرق أدنوية القديمة كامتحان لما إذا كان بمقدور المرء أن يحب الرب وجاره بقلب طاهر، [وهـي] مفارقة يكون حلها الدائم الوحيد هو حب الآخر، العدو، كحب الذات. إنّ طرد الأجنبي مـن أورشليم الجديدة يعيد دخول قصة **الكتاب** التي لا تنتهي. هذه المفارقة هي السياق الأدبي لكل قصـص الحـرب المقدسة [في] **الكـتاب**، التي تضع هدفها في رؤية السلام <شالوم> في نهاية كل الحـرب. لقـد بـدأت بشـرية نوح الجديد رحلتها ب«خشية ورهبة» الميثاق، بعنف يكون حله الطوبـاوي هـو العودة إلى الخليقة التي قصدها الرب أصلاً. إنّ دور المسيح في الحرب المقدسة يجد ضـالته في أمير سلام إشعيا (إشعيا 9: 6)، الذي يحوّل تمرّد الأمم المشاغبة ضدّ سيادة يهوه ومسيحه (المزامير 2: 2) بتوجيه ثيمة تمرّد إسرءيل ومعارضته لمخطط يهوه.

3/ 1/ 5) الرعاية وصون الخليقة

يُعبر عن ثيمة ميثاق الملك مع سيده الإلهي من خلال موتيفات شخصية كالولاء والنعمة الإلهية. إنّ الحرب المقدسة، تقديم العدو في قربان بشري وترحيل ونفي، تجير وإفناء الجماعات السكانية، كلها جوانـب معروفة جيدًا للنصوص الشرق الأدنوي القديم، توافر الوسيلة لإعادة ترسيخ الحكم الإلهي على العالم[23]. بتطوير الفكرة المتكررة المهيمنة للميثاق بين إسرءيل ويهوه، تبنى **الكتاب** ميثولوجيا هذه الـرؤية العالمـية الكونية، وحتى الإمبراطورية، في لاهوته. في الوقت نفسه، فإنّ منظوره هو دومـًا منظور شعب خاضع. من دون الرغبة بأي شكل من الأشكال في أن أكون منهجيـًا أو مثاليـًا، أود أن أنـاقش مجموعة مركزية من العناصر في ثيمة الحرب المقدسة، التي تعكس نظام السيادة السياسي القديم، لكي أرسم الترابط الإيديولوجي للحرب مع ثيمة السلام الأبدي.

إنّ أحـد أبسط وأشهر التعبيرات عن الرب بوصفه سيدًا وعن الملك بوصفه عبدًا هو المحفور على (رقـيم حورابي). يقوم الإله شمش بتسليم الملك شرائعه. تمهيدًا لذلك يصف حورابي نفسه بأنه قد اسـتدعاه الـرب منذ بداية الخلق لإعلان شأن البشر، وجعل العدل يسود، وتدمير الشر والأشرار ولإنارة الأرض كالشمس[24]. إنه الراعي الذي عيّنه إنليل، وهو مسؤول عن ازدهار شعبه. إنّ كون الملك مختارًا إلهيـًا أساس لفهم المسيح. الوظيفة الأولى للملك في ظل الرعاية الإلهية هي أن يمثل الرب عـلى الأرض. هـذا يصون فهم الإلهي بوصفه متعاليـًا وكونيـًا[25]. في الترانيم المصرية للمملكة القديمة، يقوم الفرعون، بصفته ابن إله الشمس، بدوره كمحارب إلهي. بصفته ابن الرب، يتسيّد على مصر ومن خلال الحرب يحقق الحضور ويوجه حكم الآلهة إلى العالم. في الخماسية، ينتمي هذا الدور إلى يهـوه بصفته اسم الرب وحضوره في إسرءيل[26]. مثل الإله الآشوري آشور، يكون يهوه وحده هـو المـلك الحق. إنّ الدور الخاص لابن يهوه والملك، المحارب الإلهي أو "المسيح" هو كتقوية حكم السيد الإلهي من خلال الحرب. يؤدي الملك وظيفة ثلاثية: **الحكم والخصب والخلق**. بصفته حاكمـًا، يكـون الـراعي، الذي يشرف على شعبه؛ من خلال فحولته، ينتج الوفرة في الأرض وبصفته قاهرًا يصـون العـالم وفـق نظام خلق الرب[27]. في سفر إشعيا يلعب يهوه هذا الدور الملكي، دور إقامة «مجده» وحضوره على الأرض (إشعيا 40: 3-4؛ 41: 15؛ 45: 2).

كمـا في (رقـيم ميشع)، يُعرف الملك أولاً كمحارب في الصراع الإلهي ضد العماء. فالنصر في المعـركة يمـتلك دائمـًـا معاني إضافية وأهمية كونّية. إذ يؤسس سلام دائم، طوباوي. في وصف مرنفـتاح الثُماني لانتصاره على ليبيا، تحوم سكينة رعوية فوق العالم؛ يختفي الخوف؛ تُهمل الحصون ويـنام الـناس في العراء ليلاً؛ القطيع لا يعود بحاجة إلى رعاة ويروح كل شخص ويغدو مع الغناء. لأيترك عدو واحد؛ يقع العالم كله تحت سيادة الملك[28]. وفقـًا لنشيد انتصار تحتمس الثالث، يكون العـالم كله في سلام: عظماء جاحي (Djahi) في الجنوب، آسيويو رتنو (Retenu) في الشمال، أرض الـرب في الشرق، البلدان الغربية وجزر البحر الأخضر العظيم. «العظماء من كل البلدان الأجنبية» يكونون مقيدين تحت سيادة الملك[29]. مثل داود، يكون حكمه أبديـًا: عرشه (إلى مليون عام) وبيته «عمـل الأبدية». البركة تسيل منه، كما تسيل من أبراهام [إبراهيم!]، إلى كل أمم العالم. إنه يقود الأحـياء «إلى الأبد»[30]. العطف والرحمة هما أيضـًا كونيان، وتحقيقـًا للقاعدة الذهبية، يشملان أعـداء الـتراث. كمـا في الكـتاب، يكون هدف يهوه هو (تقييد وتكبيل) العدو، وإجباره على (الخضـوع) لدوره المناسب كتابع للإله. إنّ توسيع السيادة الإمبراطورية يحرر ويحقق السلام للرعية الجديـدة للآلهة. فترحيل المتمردين ووهب بلاد جديدة إلى الخاضعين هما أيضـًا مظهران نموذجيان لسيطرة السّيد الإلهي على المصير[31].

يخلـق الـنبي إرميا صحراءً كونية من أورشليم الجاحدة (إرميا 5: 1-7)، مرسلاً الذئاب والدببة لنهـب مدينة خاوية. على نحوٍ مماثل، يحول مرنفتاح في رقيم إسرئيل بلاد تحنو (Tehenu) (فلسطين) إلى صـحراء وبلـدة ينعام إلى قفر. يمنح الفرعون أيضـًا الأرض الخصب. مثل يهوه في قصة الجنة، الـذي يخلـق الكائن البشري الأول (التكوين 2: 7)، ينفخ مرنفتاح في مناخير شعبه الجديد (كذلك إشعيا 42: 5). سيادته هي الحياة وهي الموت. إننا مجاعة وازدهار، خواء صحراء وخصوبة لا حدّ لها[32]. يمـتلك سـيف البركات واللعنات ذو الحدين هذا، سيف الغزو والسيادة الناجمة عنه والتي تليه، أوضح تعبير عنه في بركات ولعنات معاهدات المقطعين [الأتباع][33].

في نصوص المملكة الجديدة المصرية، تعرّف (الأقواس التسعة) النمطية المقولبة، وهي قائمة ضمنّية مـن الأمـم الأجنبّية تشمل العالم خارج مصر-الفرعون بأنه سّيد عالمي. في نقوش كلٍ من مرنفتاح وحارمحـب، تستعمل سيادة مصر على الأقواس التسعة رمزًا للسلام العالمي[34]. في قصة الخلق البابلية يمكـن فهم صراع مردوك ضد تيامات ووحوشها الأحد عشر كتنويع لقوى العماء نفسها التي يمثلها ملـوك حـتي الاثنا عشر المتمردون النمطيون في نقوش الحملة الآشورية[35]. هذه القائمة من الأمم المشـاغبة، التي تُفهم كشعوب متماهية منذورة للهلاك، هي أساس لثيمة الحرب المقدسة في الكتاب. يتـبع إخفـاق إسـرءيل في الحرب المقدسة في قصص الخماسّية وسفر يشوع مبادىء الجزاء ويجلب غضب يهوه ضد شعبه.

يوجد فهم مماثل للحرب المقدسة في (رقيم ميشع). هذا النقش يفهم كموش إله موآب بأنه ملاذ الملـك وسـبب النصر على أعدائه. إنّ إخضاع إسرءيل الأسبق لموآب يراه ميشع كعقاب إلهي. في غضـبه، هجر كموش أرضه ودمرها باستعمال إسرءيل أداة له لمعاقبة موآب. يعود الإله كموش إلى أرضـه، وقـد رقّ قلـبه، في عهد ميشع. لدى الاستيلاء على بلدة عطاروت إسرءيل، يقتل ميشع السكان جميعهم كي يسكر كموش بدمهم. هذا الخمر الجديد يُسفح قربانـًا، في حين يقدم شيخها آرل قربانـًا إلى كموش في كريوت (هيكل؟). قام ميشع أيضـًا بالاستيلاء على نبو، قاتلاً سكاننا جمـيعهم: (7000) رجـل وصبي وامرأة وفتاة وخادمة. لقد «نذرهم للهلاك لأجل (الإله) عشتار-كمـوش». عـبر هذه السردية الصغيرة، يكون السيد الإلهي دائمـًا، كموش، هو الذي يشور على ميشـع قبل المعركة، ويقاتل دفاعـًا عن ميشع، ويكسب معاركه ويطرد العدو أمامه. تختم حروب كمـوش المقدسـة بسلام متعال. تضاف مئة بلدة إلى أرض ميشع لأنّ إلهه، كموش، «أقام هناك في زمنه».

تقـع **حـرب الكـتاب المقدسـة** في سلسلة متواصلة من المجاز الأدبي والخرافي، القائم على البنية الاجتماعـية للسيادة. في المسح الموجز التالي، سأحصر نفسي بالعناصر التي يبدو أنها تشكل أمثولة

عـزرا. في كـل مكان من الكتاب، تستعمل القائمة المصاغة للأمم التي يعرفها عزرا بأنا «شعب الأرض» (عـزرا 9: 1) لترمز إلى الأمم المشاغبة ضد سيادة يهوه. تطغى ثيمات الطاعة، والسيادة والحـرب المقدسـة على كثير من سرديات القفر. قبلئذٍ، في ظهور يهوه الأول لموسى من الدغلة المحترقة على جبل الرب (الخروج 3) تؤطر البنية السردية. فلكونه قد سمع صراخ شعبه، يدعو يهوه موسـى إلى تحريـر شـعبه وجلبه إلى أرض «الكنعانيين والحثيين والأموريين والفرزيين والحويين واليبوسيين»، إلى أرض تفيض لبنـًا وعسلاً (الخروج 3: 12). يصف يهوه نفسه بأنه سّيد إسرئيل، الـرب الذي سيكون معهم (الخروج 3: 12). هذا العنصر اللاّهوتي الصغير، الذي يعرف يهوه بأنه الـرب الذي عرفه إسرئيل، يوسع فكرة مهيمنة متكررة ساخرة لقصة إسرئيل بوصفه شعب الرب المخـتار، تـبدأ بالبركة والوعد وتنتهي باللعن. استجابة لمعاناته، يختار يهوه إسرئيل بوصفه شعبه؛ «سـيكون معهـم». إذ سـيحررهم من عبوديتهم في أرض مصر ويمنحهم أرضـًا ذات خصب لاحـدود له: أرض أمم كنعان الست (الخروج 3: 17). إنّ ثمن هذه السيادة يحدده دائمـًا منطق الجـزاء. مثلما قتل يهوه بكر المصريين ليتسبب في إنقاذ إسرئيل، فإنّ بكر إسرئيل الآن ينتمي إلى يهوه (الخروج 13: 15).

إنّ عيد الفصح والخبز المخمر هما لتذكيرهم [بذلك]. في حين تفيد السردية كقصة أصل لكل من التضحية الحيوانّية (اللاّويين 27: 26-27) ودور اللاّويين في الهيكل (العدد 3: 13)، فإنا تيىء القارىء لقصة عقاب إسرئيل اللاّحق، الأقل إيمانـًا. يستعمل إرميا على نحوٍ مماثل معاناة الولادة الأولى للتنبؤ بدمـار السـامرة وأورشليم وتجيرهما اللاّحق (إرميا 4: 31). في سفر الملوك، يصبح تجاهل الفصح علامة على تجاهل إسرئيل إلهه (الملوك الثاني 23: 21-23). بقوة أكبر حتى، يستعمل إرميا قصة سفر الخـروج مباشرة لشرح السبب في أنّ البابليين فرضوا حصارًا على أورشليم. فيهوه، كما يجادل، قد حـّرر إسـرئيل مـن مصر بيد قوية ورعب كبير. لقد منحهم يهوه أرضـًا تفيض لبنـًا وعسلاً فأخذوها. مع ذلك فإنم لم يستمعوا إليه أو يتبعوا الشريعة [التوراة]. لذلك نزلت عليهم الكارثة (إرميا 32: 21-25). يصف إرميا كيف تعمل عدالة الرب:

> **هو الإله العظيم، القدير رب الجيوش اسمه. كبير في المشورة وعظيم فيما يفعل، عيناه ترافبان جميع طرق البشر، فيجازي كلاً حسب تصرفاته، وثمار أعماله (إرميا 32: 19).**

إنّ مـبدأ الجـزاء، أنّ الـرب سوف يعامل إسرئيل كما يتعاملون أنفسهم، يحدد منطق القصة. فرسالتها إلى القارىء: العقاب يناسب الجريمة، أو، الشر يرتد على نفسه. لم يفهم سفر عزرا رسالة التوراة هذه، مع أنّ مؤلفه قد فهمها.

إن سوء الفهم الخاص للتوراة الذي يرتكز عليه سفر عزرا يمكن رؤيته في قصة وعد يهوه بإرسال مـلاك ليهدي موسى والإسرئيليين في المستقبل. إذا تحدى إسرئيل هذا الرسول، فلن يغفر ذلك. بعد

أن يفـني أمم كنعان، يجب على إسرءيل ألا يعبد آلهتهم. مع ذلك، إذا عبدوا يهوه، فإنّ كل بركات الأرض ستكون لهم (الخروج 23: 20-26؛ 34: 10-16). إنّ ترديد هذا المشهد (الخروج 33: 1-3) يجعل يهوه يرسل ملاكه لأنه لو كان هو نفسه حاضرًا، لدفعه نفاد صبره إلى إبادة شعبه فورًا.النبوءة المتضمنة واضحة لكل من يعرف خاتمة القصة.

يصبح الملاك (رعب) يهوه، (سرب جراد) و(طاعونـًا) سيرسلها يهوه لطرد الحويين والكنعانيين والحثـيين مـن الأرض. يأمرهم بألا يعقدوا ميثاقـًا مع هذه الأمم أو مع آلهتها ولا يجب عليهم أن يسـمحوا لهـم بالبقاء في البلاد (الخروج 23: 27-33). تجد السلسلة القصصية التي يقود فيها الملاك إسرءيلاً ترديدًا أمينـًا لها في خطبة وداع موسى من جبل نبو (التثنية 7). فكل العناصر الثيمية نفسها موجودة: المطالبة بالطاعة، الوعد بعالم مثالي (يوتوبيا)، الميثاق، إرسال رعب يهوه والإبادة التدريجية للأمـم. في هذه الخطبة، يلعب الإنذار النهائي (التثنية 7: 26) على ثيمة العدالة الجزائية: «لا تدخلوا شيئـًا رجسـًا إلى بيوتكم لئلا تصبحوا أهلاً للدمار مثله».

يشـرح الهـدف القصصي للحرب المقدسة في خطبة وداع مشابهة يلقيها يشوع في خاتمة قصص الغزو. إذ يحوّل التهديد بالجزاء إلى مبدأ لاهوتي:

> **جميع وعود يهوه الصالحة التي وعدكم بها قد تحققت. الكل صار لكم. لم تسقط منه كلمة واحدة. وكما وفى يهوه بوعوده الصالحة التي وعدكم بها، فإنه كذلك يجلب عليكم كل وعيد أنذركم به، حتى يفنيكم عن هذه الأرض الخيّرة التي وهبها لكم (يشوع 23: 14).**

لا يجري التنبؤ بمستقبل إسرءيل فحسب، بل يتحكم يهوه بهذا المستقبل أيضـًا:

> **إذا نكثتم عهد يهوه إلهكم الذي أمركم به فتعبدون آلهة أخرى وتسجدون لها، عندئذٍ يحتدم غضب يهوه عليكم فتنقرضون سريعـًا من الأرض الخيّرة التي وهبها لكم (يشوع 32: 16).**

في مطالـبة هـذا السـيّد المطلقة تابعه بالولاء، يصبح واضحـًا أنّ ثيمة الحرب المقدسة ليست مصممة على قتل أعداء إسرءيل، ناهيك عن السكان الأصليين لفلسطين. فالأمم الواقعة تحت اللعن، ولـيس أقلها سكان أريحا وعاي، تبقى سماوية بشكل ملحوظ. ولا تتطلب السيادة أن تفهم على أنها ببساطة الطاعة وإلاّ. إنها ليست حتى تحذيرًا من عبادة آلهة الأجانب، مع أنّ كل هذه المعاني الإضافية المتنافسة إثنيـًا تستعمل كعناصر جذب في سياق القصة[36]. إنّ جمهور القصة لا يحيا في زمن يشوع. فهو لم تكن له أي علاقة بشعوب كهذه الأمم الاثنتي عشرة. إنّ إراقة الدماء التاريخية التي هي مرجع قصـتنا قد حدثت في التدمير الحقيقي للسامرة وأورشليم في الماضي. يعرف المؤلف هذا ولذلك فهو يعـرف أيـن ستنتهي قصته. لا شيء كان بمقدوره هو أو جمهوره، وبالتأكيد لا شيء كان بمقدور إسرءيل القديم أو يهوذا، أن يفعله من شأنه أن يغير ذاك الاستنتاج. ومع ذلك، يستعمل السارد قصته ليرشد جمهوره الخاص، وليس جمهور يشوع. فهم الذين يحتاجون لفهم ما لم يفهمه جمهور يشوع.

في خـتام غزو فلسطين (القضاة 2: 2)، كان الميثاق قد نقض. وفقـًا لذلك، فإن يهوه لن يطرد الأمـم من الأرض. فالأمم مقدّر لها الآن أن تكون شركـًا لإسرءيل. يستجيب الشعب لهذا الحكم بدموع التوبة. هذا يجلب الغفران ويضع الأساس لعبادة يهوه لأجل ذلك الجيل. هذا النمط يُكرر حتى تسقط أورشليم. يسمح يهوه للأمم بأن تضطهد إسرءيل لكن سُرعان ما تأخذه الشفقة على معاناتهم (القضاة 2: 1-19). إن يهوه، الذي لا يعود مهتمـًا بطرد الأمم، يختار أن يمتحن إسرءيل (القضاة 2 : 21-22) «ليرى ما إذا كانوا يطيعون أوامره التي أوصى بها آباءهم على لسان موسى» (القضاة 3: 4)[37]. إنّ منطق الجزاء المتضمّن في الأمر بحب يهوه يدفع السردية ويخلق سجالاً ذا سخرية ملحوظة: حب آلهة الأمم في مقابل حب الرب.

إنّ موتـيف رعب يهوه المستعمَل لطرد الأمم من الأرض يثير خوف إسرءيل من الرب في مقابل خوفهم من الأمم ويمتلك منطق جزاء متصل. فلو كان لديهم خوف من الرب، بداية الحكمة ومصدر الحـياة (الأمـثال 14: 27؛ 15: 33)، فلا داعي لأن يكونوا خائفين من أعدائهم. بالمقابل إذا كانوا يخـافون أعداءهم، عندئذٍ سيكونون بالتأكيد بحاجة إلى أن يكونوا خائفين من الرب[38]. في مثل هذا السجال حول فضيلة التواضع الفلسفية (الخوف من الرب) يجد ملاك موسى (الخروج 23: 20-33) الذي أصبح رعب يهوه (التثنية 11: 25-26) مكانه. سيكونون بالتأكيد بحاجة إلى أن يكونوا خائفين مـن الرب. في مثل هذا السجال حول فضيلة التواضع الفلسفية (الخوف من الرب) يجد ملاك موسى (الخروج 23: 20-33) الذي أصبح رعب يهوه (التثنية 11: 25-26) مكانه إذا التزم إسرءيل بميثاقه مع يهوه، فإنه سيطرد الأمم من أمامه. سيجلب «الخوف والرعب» على الأرض كلها. هذا يهوه يجسد ما وعد به ميثاق نوح منذ بدأ الإنسان لأول مرة يحاكي الآلهة والعمالقة في أكل اللحم البشري.

هذا اللعب التهكمي العنيف على فضيلة الخوف من الرب يلقى شرحـًا وافرًا في الفشل المأساوي لمحاولـة يهـوه الأولى لطرد الأمم من الأرض (العدد 13-14) إنّ قصة القفر هذه تقدمها حكايتان قصـيرتان جـدًا إنما هامتان تدوران حول **التذمر واللحم**. تبدأ الأولى (العدد 11) مع الشعب المتذمر بصـوت عـالٍ من المنّ الذي أعطاهم إيّاه الرب طعامـًا لهم. إنها حكاية مملّة جدًا. في الحقيقة، إنّ جوعهـم إلى اللحم يجعلهم يريدون العودة إلى ترف مصر المشهور. تردد القصة صدى اشتهاء البشر والآلهـة اللحم الذي جلب الخوف والرعب لأول مرة إلى العالم. يعطيهم يهوه السلوى، لكن غضبه يعد بالجزاء: إذ سيتناولون كثيرًا جدًا من اللحم إلى درجة أنه سيخرج من أنوفهم. وسوف يتقيأونه، وهـو تنـبؤ يهـيء القارىء لقصة العمالقة الآكلة لحوم البشر[39]. تعرض القصة الثانية (العدد 12) للقـارىء مفتاحـًا لتفسير حرب يهوه المقدسة ضد الأمم وثيمة الزوجات الأجنبيات في سفر عزرا. إنّ أخت موسى مريم وأخاه هارون يتذمران ضد موسى لأنه تزوج أجنبية [كوشية] فهما يدعيان أنّ يهوه يتكلم من خلالهما إضافة إلى موسى. في حين تتكلم مريم وهارون بعجرفة، يوصف موسى بأنه

«متواضع، أكثر من أي رجل على الأرض» (العدد 12: 3). يصيبهما يهوه بالبرص عقابـًا لهما على ادّعائهمـا التكلم نيابة عن الرب: فكان جلدها «كالجنين الميت الخارج من رحم أمه: قد ترأ نصف لحمه».

المفتاح إلى القصة هو اللحم [البشري]، لكننا نحذّر أيضـًا من أولئك الذين يدعون الكلام بالنيابة عن الرب. يستعد الإسرءيليون لمهاجمة **النفيلـيم** (الساقطين، التكوين 6: 4) في وادي العمالقة بإرسال الجواسيس لاستطلاع الأرض. بعد أربعين يومـًا يعود الكشافة، وإثنان منهم يحملان عنقودًا واحدًا مـن العنـب مـن الأرض التي تفيض أنارها باللبن والعسل. يكون موسى متلهفـًا للاستيلاء على الأرض (العدد 13: 13-30). مع ذلك، يرفض الجواسيس. إذ يجادلون بأنا أرض شريرة: **أرض تأكل سـاكنيها**. أهلها عماليق. لقد شاهدوا **النيفيليم** هناك يبكي الشعب طوال الليل رعبـًا. بكاؤهم ليس بكاء التواضع الذي يعبر عن الخوف من الرب. إنه بكاء تذمّر وخوف من العماليق. إنم خائفون من **النفيليم**. إنّ أمر يهوه يعرض زوجاتم وأولادهم للخطر (العدد 14: 3). هم يريدون أن يختاروا قائدًا جديدًا وأن يعودوا إلى مصر. يمتثل موسى وهارون لطلبهم. مع ذلك، يعترض اثنان من الجواسيس. إذ يعد كالب ويشوع الشعب برد القدر الذي يخشونه:

> **لا تخافوا من شعب الأرض، لأننا سنجعلهم طعامـًا لنا. فقد تلاشى ظل الحماية عنهم [أي 'ظلال' العالم السفلي الفارغة]، والرب معنا (العدد 14: 8-9).**

يرفض الشعب الطاعة ويُحكم على الجيل بكامله أن يتيه أربعين عامـًا في القفار، لا يرى الأرض الموعـودة أبدًا. يسند إلى كالب ويشوع دور المخلص الموعود باسم يشوع (= المخلص). يصبحان البقـية المؤمـنة ويبشـران بجيل جديد. ليس بجيل سفر الخروج، بل جيل جديد من أولادهما، لأنه إكـرامـًا للذيـن خافوا أن يطيعوا يهوه، سيتوصلون إلى معرفة الأرض التي رفضها خوف إسرءيل (العـدد 14: 31-33). عندما يسمع الشعب حكمه، يقرر أن يهاجم رغم كل ذلك. مع ذلك، فإن الرب لا يعود معهم ومن دون الرب، يُهزمون.

إنّ الرسـالة [الموجهة] إلى الجمهور بعيدة عن كراهية الأجانب، سواء أكانوا **نيفيليم** أم **فلستيين** [فلسـطيين/ فلسـة، ز م]، كمـا نعرف قبلئذٍ من الحكاية التمهيدية حول الزوجة الأجنبية لموسى المتواضـع. المغـزى هـو محاكاة [الاقتداء] يشوع وكالب. الخضوع الأعمى لمشيئة يهوه سيكون مطلوبـًا. سيكون للرب إسرءيل من اليشوعات: مطيع ومستعد ليأكل ليس فقط السلوى والمن، بل لحـم العمالقة إذا طلب منه ذلك. المنطق الجزائي مصمم ليقوض يقين القارىء حول من يسقط تحت اللعـنة ومـن سيكون مباركـًا:إسرءيل أم الأمم. إنه يحول انتباه القارىء عن خط الحبكة الظاهري للقصة إلى وظيفتها كأمثولة. فأهداف الرب هي غير أهداف البشر (التكوين 50: 16-21)، لكن المرء يعلم بدف الرب من خلال قصص الماضي.

لا تعطـي أي قصـة من القصص عن الحرب المقدسة في أسفار العدد والتثنية ويشوع الأمل بأنّ إسرءيل سينجح في تنفيذ الشرط لأجل الحماية الذي وضعه يهوه: أن يحبوا الرب بقلب طاهر. إنّ أمر إله كامل من الصعب أن يطيعه بشر ناقصون. جيل القفر محكوم عليه بالفشل والهلاك، في حين تنجو الأمم. تظل في الجوار في عيد سليمان، عندما تأخذ أدوارها كسخرات له (الملوك الأول 9: 20-21). إنّ السـخرية الأكثر إدهاشـًا في استعمال الكتاب للحرب المقدسة هي أن كل هذه القصص تنتهي كهلاك إسرءيل. فالسامرة وأورشليم هما الضحيتان الأوليتان للحرب المقدسة.

لا يكتمل سؤالنا الحاسم المتعلق بمطالبة يهوه بالتطهير الاثني من دون إشارة موجزة إلى قصة خطبة وداع يشـوع (يشوع 23-24). إنّ يشوع، القائد الناجح، يشرح الماضي لجنوده الـموعين. النصر عـلى أمم كنعان هو انتصار يهوه. لقد طردهم وهو الذي سيطرد الباقين (يشوع 23: 1-5). يجب عـلى إسرءيل أن يكون وفيـًا لتعاليم موسى، لا يحيد عنها يسارًا ولا يمينـًا. يجب أن يحرصوا على حـب الرب بدلاً من التزاوج مع «بقية تلك الأمم» (يشوع 23: 10-11). يردد السارد التباين بين حب يهوه وحب الزوجة والأسرة ليتكهن بمصير إسرءيل. فإذا تزاوجوا مع (بقية الأمم) فإنهم أنفسهم سوف يأخذون دور البقية. إنّ منطق الجزاء في مماهاة إسرءيل مع شعب الأرض يضع الشروط لأجل الشعور بالذنب المستقبلي. كما نشأ رفض قتال العمالقة من الخوف على زوجاتهم وأولادهم، كذلك تلجأ قصة يشوع إلى زيجات إسرءيل مع بقية تلك الأمم لتضع جيلاً جديدًا تحت لعنة الحرب المقدسة.

إنّ كون هذا الفشل هو القصد المضمر للمؤلف ليس بعيدًا أبدًا عن النص الكتابي. فمطالب التوراة المسـتحيلة تشترط تواضع موسى وحبه للأجنبي. في الكلمات الافتتاحية من الخطاب الثاني ليشوع، يصـف المصـير الذي جلبه منطق القصة إلى المشاركين بها. فكل الأشياء الجيدة التي وعد بها يهوه إسرءيل قد تحققت. لكن لذلك تمامـًا، يمكن للرب أن يوقع كل سوء، إلى أن ينفيهم من الأرض التي منحهم إياها (العدد 23: 14-15). كان يهوه هو الذي خاض الحرب المقدسة. لقد منحهم الأرض، على نحوٍ يشبه كثيرًا أباطرة الماضي العظماء. لم يكن ذلك مكافأة بل بركة. فهم لم يتعبوا في الأرض. فهـم لم يشيدوا المدن ولا غرسوا كروم العنب والزيتون (يشوع 24: 13؛ انظر التثنية 6: 10-11). يـلخص يشوع طلب يهوه من الشعب: «اتقوا يهوه واعبدوه بكل أمانة» (يشوع: 24: 14). عندما يـرد الشـعب بحمـاس بأنهم سيعبدون الرب، يفاجئهم يشوع ويفاجىء القارىء. إنه ليس سعيدًا بجوابـهم. يحذرهم من أنهم ليسوا قادرين على تنفيذ مطالب يهوه. يحذرهم من العجرفة ومن الخطر الـذي يضعون أنفسهم فيه: يهوه هو إله قدوس. إنه إيل قانو (ELQANO): إله غيور. لن يغفر عدم الولاء. سيجلب التعاسة عليهم وسيهلكهم حتى بقدر ما أحسن إليهم (يشوع 24: 19-21). حتى بعد هذا التشبيه الوحشي لسيدهم الإلهي بوصفه زوجـًا غيورًا على نحوٍ إجرامي، فإنّ تحذيرات يشوع لا تثني الشعب. يكررون، كرجل واحد، أنّ رغبتهم هي أن يعبدوا يهوه، عندما يعتبر المؤلف الأمة كلها

مسـؤولة عـن الكارثة القادمة. إنّ إذعان إشعيا يميز المأساة الضمنية في كلماته: «أنتم شهود على أنفسكم، فقد اخترتم يهوه لأنفسكم لتعبدوه» (يشوع 24: 22). يختم المشهد باحتفال مهيب عندما يـبرم يشوع ميثاقـًا، كما يفعل عزرا في قصته لأجل البقية الناجية من إسرءيل. مثل موسى وعزرا، يثبـت يشوع التماثيل ويدونها في كتاب شريعة الرب. ينصب حجرًا كشاهد **ضدهم**. يموت وينتهي سفره.

عـلى سـطح القصـة، لا يقوم الغموض الحزين ليشوع ولا لعزرا بوظيفة كخاتمة. فالقصص لا ترتاح، ووحده الافتراض الحديث حول (الأسفار) يسمح لنا بالتوهم. مع ذلك، فإنّ النهايات تسبب الانـزعاج. إنّ مؤلفـيها يقفون على مسافة، في حين يكون الجمهور مستغرقـًا في الخطاب الأوسع حول العمالقة والإله الغيور والحب. هل يمكن لشعب إسرءيل أن يحب الرب من كل قلبه؟. هل يمكن للـباقين مـن إسرءيل أن يكونوا مثل موسى وأن يحبوا زوجاتهم الأجنبيات والرب أيضـًا؟. لقتال العمالقـة، يخاطـر المرء بفقدان الزوجات والأبناء الذين يحبهم. لكن برفض الزوجات والأبناء، هل يحبون الرب؟. كيفما صيغ السؤال، فإنه يحاول أن يربط حب الرب بحب الأجنبي (اللاويين 19: 32-34).

عـندما تنتهي هذه المناقشة، نحتاج إلى العودة بإيجاز إلى (رقيم مرنفتاح). إنّ هدف مرنفتاح إنما تلخصـه علاقـته (بالأقواس التسعة): موضوعات حرب مصر المقدمة. على نحوٍ مماثل، يذهب الملك الآشـوري إلى محاربـة الملوك الاثني عشر لحتي المتمردين. هكذا تمامـًا، يقاتل يهوه الأمم المشاغبة (المزامير 2: 1، 12ج). إنّ الهدف من الحرب المقدسة في كل التراثات الثلاثة ليس إبادة هذه الأمم، بل السلام الأبدي.

إنّ نشيد شالوم المكرر ثمانيـًا في نشيد الأقواس التسعة لمرنفتاح يعبر عن القدرة الإلهية على تحويل اللعنة إلى بركة: تحويل الأمم المشاغبة إلى رعايا سعداء للإمبراطورية:

> **يخرّ الملوك ساجدين وهم يقولون شالوم! لا أحد يرفع رأسه بين الأقواس التسعة. ليبيا صحراء؛ حتي مسفوعة. غزة منهوبة، تجتاحها كل الشرور؛ أشقلون [عسقلان] هالكة. جزير مأسورة، ينعام لم تعد موجودة. إسرءيل ضاع هباءً؛ بذرته لم تعد موجودة. حوّرو أصبحت أرملة مصر. كل البلدان موحّدة؛ إنما في سلام. كل من كان مشاغبـًا يقيده الملك مرنفتاح. إنم يُمنحون الحياة مثل رع، إلى الأبد[40].**

يردد نشيد مرنفتاح في نشيد النصر الذي ينشده إشعيا حول قورش بوصفه مسيحـًا (إشعيا 45: 1-8). يبشـر إشعيا أيضـًا بالرب مخلّصـًا (إشعيا 40: 1-11). تجد كل أناشيد النصر الثلاثة هذه تنويعـًا قريبـًا في صرخة المبشر التي تعلن عن (اليوم السعيد) لولادة رمسيس الرابع (الملحق 1، رقم 22). هذا السلام الدائم يصوّر أيضـًا في سلام مملكة سليمان <شلومو> (الملوك الأول 5). يُحتفل بالشـالوم في الوليمة الخرافية على جبل الرب في قصة القفار، عندما «رأى شيوخ إسرءيل السبعون

الـرب وأكلوا وشربوا». إنه يوجد في المائدة التي يفرشها يهوه لرعيته (المزامير 23: 5). هذا السلام يوجد دائمـًا في ثيمات الحرب المقدسة.

إنّ حـرب يهـوه ضد الأمم (كنعان + الأمم الإحدى عشرة: التكوين 10: 15-19)، التي تردد صـدى حرب مردوك ضد تيامات والوحوش [الهولات] الإحدى عشرة في قصة الخلق البابلية، تجد **شالومها** في مشهد في حزقيال، يوازي قصة هيكل سفر عزرا. في رؤية [منام] من السبي (حزقيال 40-48) يصـف حزقـيال هيكلاً جديدًا، إسرءيلاً جديدًا وأورشليمـًا جديدة. يرسم صورة العودة إلى الفـردوس وشجرة الحياة. ينبثق الماء من منصة الهيكل (انظر التكوين 2: 6، 10-14) ويصبح جدولاً عظيمـًا لكل مخلوق يجري إلى عربه، مانحـًا الحياة لكل مخلوق حي[41]. سيقف صيادو الأسماك على ضفاف البحر الميت، الذي سيكون محفوفـًا بالأشجار ذات الأوراق التي لا تذبل (انظر المزامير 1: 3) ثم تقسـم رؤيـا حزقيال الأرض في ميراث جديد، عاكسة كارثة ميثاق يشوع. في هذا التقسيم، تصـور الرؤيا الوصية الكبرى للشريعة [التوراة] بأن «حب جارك كما تحب نفسك» (اللاّويين 19: 18)، مـا يذكـرنا بموسى وزوجته الكوشية، ويذكرنا بُعاز وروث، بأبراهام [إبراهيم!] وإسماعيل وعيسـو ويوسف وزوجاتهم. إنّ أرض حزقيال هي ميراث لكل من إسرءيل والأجانب مع أولادهم: «تقتسـمونها بالقرعة لتكون ميراثـًا لكم وللغرباء والمقيمين بينكم، الذين أنجبوا أبناء في وسطكم، فيكونون لكم كالمواطنين من أبناء إسرءيل، فيرثون بينكم في وسط أسباط إسرءيل» (حزقيال 47: 22-23)[42]. إنّ الـنقد السـاخر لتنقيح عزرا لهيكل حزقيال هو نقد ضمني. يفتتح عزرا سفره بتفسير مرسـوم قـورش بالعودة كتحقق لنبوءة كتبها إرميا في رسالة إلى المنفيين في بابل، تعلن انتهاء النفي «عـند انقضاء سبعين سنة عليكم» (إرميا 29: 10). في حين يختم حزقيال رؤياه وسفره بملاحظة أنه منذ اليوم الذي ستسمى فيه أورشليمه الجديدة: «يهوه موجود هناك»، تفتتح نبوءة إرميا بإعلان يردد وعـد تـوراة موسى: «ولكن إن طلبتم من هناك يهوه، ملتمسينه من كل قلوبكم ونفوسكم فإنكم تجدونه» (التثنية 4: 29). وفقـًا لذلك، عندما ينادي إسرءيل ويصلي ويناشد يهوه، فإنه سوف يجيب ويسمع وسيكون إلى جانبهم (إرميا 29: 12-14). عندما تكون أورشليم تحت الحصار وعلى وشك أن يهلكهـا البابلـيون، يتنبأ إرميا بأورشليم جديدة. إنه يعرّف معاناة الشعب بأنها بمثابة الدرب إلى الفهم. في صهيون الجديدة، سيكونون شعب يهوه وهو سيكون إلههم (إرميا 30: 22، 31). سيقلب مصيرهم. لقد تشتتوا لكنهم الآن سيُجمعون: النواح سيُقلب إلى فرح (إرميا 31: 10، 13). في صميم نبوءة أورشليم الجديدة هذه تأتي دموع المعاناة. تأتي الأمهات أولاً، وهن يبكين على الأموات لكنهن يُعـزين؛ فالمعانـاة كان لها هدف (إرميا 31: 16). ثم تمنح دموع أفرايم على أنها الآية على أنه قد تمّ تأديبه بنجاح. يهوه سيتقبل ابنه الأثير بحب (إرميا 31: 18، 20).

ثمـة تنويع أكثر قربـًا إلى رؤيا حزقيال يرد في أناشيد سفر إشعيا الختامّية (إشعيا 64-66)، التي تنكب على ثيمة **شالوم** الحرب المقدسة مباشرةً. يُقرر مصير أورشليم عندما يستبدل يهوه لعنته للمدينة بالـبركة التي كان ينشدها عزرا وشعبه في أورشليم الجديدة. فكراهيات الماضي قد نسيت، لُتحجب عـن عيني الرب. تخلق أرض جديدة وسماء جديدة (إشعيا 65: 16-17). تروّض حية قصة الجنة إلى الأبـد (إشعيا 65: 25). مع سفر حزقيال وسفر الرؤيا، يجمع إشعيا كل الأمم في أورشليمه الجديدة (إشـعيا 66: 18-21). بالمقابل، لا يحتفل سفر عزرا بأيّ **شالوم**، والأورشليم التي يعيد بناءها الكاهن عـزرا وبقـية إسـرءيل ليست أورشليم إشعيا أو إرميا أو حزقيال، الجديدة. إنا أورشليم الماضي، المأسورة في قصة لن تنتهي أبدًا.

3/ 2) الملك الصالح، الملك الفاسد

3/ 2/ 1) المشكلة مع تاريخ الملوك

لم تعـد النصـوص **الكتابـيّة** المركزية للسجال حول التاريخ **والكتاب** هي قصص الخلق، أو تلك القصص حول أبراهام [إبراهيم!]، أو موسى أو غزو يشوع أو حتى القصص حول مملكة موحّدة أو أورشـليم إمبراطورية تحت حكم داود وسليمان. فكل هذه السرديات يعترف بها على نطاق واسع عـلى أنهـا لاتاريخـيّة. إنّ تاريخ فلسطين في كل من العصرين البرونزي والحديدي المبكر قد تعلم سـريعـًا أن يسير على نحو مستقلّ عن التراثات الكتابيّة. قد يكون بعض المؤرخين لايزال يرغب في الكـلام عن داود تاريخي أو حتى عن دولة مركزها في أورشليم، لكن لا هذا الداود ولا هذه الدولة يشـبهان مـا نجده في الكتاب[1]. يتركز السجال اليوم على سفر الملوك الأول والثاني. هذا ليس غير ملائـم، نظـرًا لأن هذا العمل، خلافـًا لمعظم أسفار الكتاب العبراني، يتعامل غالبـًا مع أشخاص معـروفين بكونهم لاتاريخيين، ملوك مثل عُمري، أخاب، يوآش، يهو، مناحم، فقحا، هوشع، آحاز، حزقـيال، منسّى، ويهوياكين، الذين تظهر أسماؤهم أيضـًا في النصوص المسمارية. تُناقش الأحداث التاريخـية في هذه السرديات بكمية كبيرة، بما في ذلك الأحداث العسكرية الكبرى التي بدلت بشكل جـذري تـاريخ المنطقة، مثل حملة الفرعون ششنق في نهاية القرن العاشر أو غزو السامرة في القرن الـثامن. وتـناقش أيضـًا الأحداث الكبيرة للسياسة الإمبراطورية التي وقعت خارج فلسطين، مثل اغتيال سنحاريب، ملك آشور.

ترتـب حكايـات سفر الملوك وفقـًا لترتيب الخلافة من سليمان إلى يهوياكين. تستند الروايات الأقصر أو الأطول إلى عهد كل ملك على حدة في سلسلة تُزامن حكامَ أورشليم مع حكام السامرة. تمتلك بعض القصص المتضمّنة بنية وخصيصة الحكايات على نحو يشبه كثيرًا حكايات داود أو أبراهام [إبراهـيم!]، على سبيل المثال، أمثولة كرم نابوت، التي يقتل فيها أخاب وإيزابل رجلاً بريئـًا لأنهما يريدان الاستيلاء على أملاكه (الملوك الأول 21). مع ذلك، إنّ نصف سلسلة السردية تقريبـًا مملوء

بـتاريخ أحداث زائف منمّط يحكم على كل ملك بدوره بأنه عمل خيرًا أو شرًا في عيني يهوه.هذا الـتأريخ القضائي حوّل الثيمات المركزية من أسطورة الملك الصالح ليسقط الحكم الإلهي على ملوك السـامرة وأورشليم. إنه يصف ما إذا كان الملك قد حسن الهيكل أو ما إذا كان الهيكل قد ُنهب، ما إذا تركـت أمكـنة العبادة قائمة، ما إذا كانت عبادة الآلهة الأخرى مستحبة وما إذا كان الملك قد عـانى. يقـاس قدر إسرءيل وبيت داود على مقياس العدالة القديم هذا. فيوم الحساب القادم: «يوم يهوه» ُيقرر أو يؤجّل بحكمي اللعن أو البركة.

إنّ قصـة نهب هيكل أورشليم سبع مرات منذ شيشنق إلى نبوخذنصّر لا تعدد الأحداث التاريخية. إنـها سـردية واحـدة يعاد قصها مرات عديدة حيث يمكن تضمين كل أبناء داود في سرقة ذهب وعجائب هيكل سليمان. فالسردية ككل مبنية كقصة عجرفة وسقوط من النعمة. مضمونها أمثولي (Parabolic) أكثر مما هو تاريخي. إذ تطور قصص نهب الملوك طبعة من قصة التنين ذي الرؤوس السبعة في شـكل ُيردد في التأليفات الأدبية المشابهة [العائدة] لليهودية المبكرة. فقد كتب الكاتب الروماني اليهودي من القرن الأول قبل الميلادي، يوسفوس، قصصـًا حول السياسات التوسعيّة لملك أورشليم في القـرن الثاني قبل الميلاد، يوحنا هيركانوس ضد سامريي جرزيم وضد أدوم. هذه الحكايات يمكن مقارنتها بالتفصيل بقصص يشوع في سفر الملوك الثاني، وسفر الأخبار الثاني، وسفر إسدراس الأول.

إن قصـص إصـلاحات حزقـيال ويشوع، كقصص إعادة بناء أورشليم تحت حكم زروبابل والكفـاح من أجل أورشليم جديدة في ظل المكابيين، تعكس إعادة كتابة محاكاتية مماثلة. سواء أكنا نـتعامل مع ثيمات، مثل موت الملك، أو نهب الهيكل أو إصلاح العبادة، أم كنا نتعامل مع صراعات نمطـية مقولبة بين يهوذا وأدوم، أو أورشليم، والسامرة أو الكنعانيين وإسرءيل، فإنّ نقطة الانطلاق تكمن في نصوص وقصص أخرى متاحة للكاتب، وليس في أحداث الماضي.

في قصص الملوك المنمّطة، المعقدة، يأتي أربعة من حكام أورشليم في أعقاب داود وسليمان في بناء وترمـيم وإصلاح الهيكل: آسا (الملوك الأول 15: 9-24)، يوآش (الملوك الثاني 12)، حزقيال (الملوك الثاني 18-20؛ انظر الأخبار الثاني 29-32) ويشوع (الملوك الثاني 22-23). يوضع هؤلاء في تباين مع الملـوك الأربعـة الذين تسند إليهم أدوار العداء للإصلاح. إنهم يشاركون في نهب الهيكل، أو يبنون الأمـاكن العالية(؟) أو يعبدون الأصنام: رحبعام (الملوك الأول 12)، آحاز (الملوك الثاني 16)، منسّى (الملـوك الثاني 21: 1-17) وآمون (الملوك الثاني 21: 17-26). مثلما أنّ منسى يرمز إلى ما هو شرير في المُلـك، يمـارس يشوع دور الملك الخير. إنه دومـًا «الملك الصالح يشوع». رغم الحكم عليهم بالصلاح في عيني يهوه، فإنّ عهود حكم آسا ويوآش وحزقيال تكون معابة برغم هذه الإصلاحات، فقـد شـارك كـل واحد على حدة في نهب الهيكل في محاولات لرشوة الملوك الأجانب، بن حدد،

حزئيل، وسنحاريب وتحقيق السلام. كل واحد بدوره أيضـًا يلقى عقابه: يموت آسا مقعدًا ويُغتال يوآش. حزقيال، رغم أنّ موته يؤجل في سبيل دوره بوصفه ممثلاً لأورشليم، يحكم عليه يهوه بالقتل. بالمقابل، يبارك الملك الصالح يشوع بموت مبكر.

3/ 2/ 2) الموت يحيط بآل داود

إنّ قـتل المـلك، أو موته في المعركة أو المنفى هو نهاية متكررة لحيوات أبناء داود. من بين كل مضـامين هـذه الثـيمة، سأحصر نفسي بموت يشوع شبه البطولي على يدي الفرعون نخو وبعض القصـص الـتي يردد صداها. في سفر الملوك الثاني، يكفي بيت [آية] واحد لسرد القصة: «وفي أيام حكـم يوشـيا زحـف الفرعون نخو ملك مصر نحو نهر الفرات لمحاربة ملك آشور . . فهب يوشيا لمسـاعدة ملـك آشور عند مجدو، فقتله [ملك مصر] في أثناء المعركة» (الملوك الثاني 23: 29). في الشكل المختلف الموجود في سفر الأخبار، تكون قصة موت الملك أكثر واقعية:

> **زحف الفرعون نخو ملك مصر إلى كركميش، لخوض حرب عند الفرات، فتأهب يوشيا لقتاله. فبعث إليه نخو رسلاً يقول: أيّ نزاع بيني وبينك يا ملك يهوذا؟ أنا لا أبغي أن أهاجمك في هذا الوقت. إنما جئت لأحارب أعدائي. وقد أمرني الرب بالإسراع. فكف عن مقاومة الرب عاضدي لئلا يهلك. فلم يرجع يوشيا عن قتاله، بل تنكر ليحاربه. ولم يصغ لتحذير الرب على فم نخو، بل جدّ في محاربته في سهل مجدو. فأصاب رماة نخو الملك يوشيا، فقال لرجاله: انقلوني، لأنني أصبت بجرح بليغ. فنقله رجاله من المركبة إلى مركبته الثانية، وأعادوه إلى أورشليم، حيث مات ودفن في مقابر آبائه. فناحت عليه كل مملكة يهوذا وأورشليم. ورثى النبي إرميا يوشيا (الأخبار الثاني 35: 20-25).**

إنّ قصـة سفر الأخبار عن موت يشوع هي شكل مختلف من مشهد نموذجي، أسنده شكسبير، عـلى سبيل المثال، إلى ريتشارد الثاني. يسند سفر الأخبار، بالتوازي مع سفر الملوك، هذا الدور إلى أخـاب (الملـوك الأول 22؛ تـنويع في الأخبار الثاني 18). في هذه القصة، يقاتل يهوشافاط، ملك أورشـليم، وأخـاب، ملك إسرءيل، ضد سورية. فقد وعدتهما آلهتهما بالنصر، لكن النبي الصادق ميخياه، يتنبأ سرًا [لهما] بالموت. يحاول ملك إسرءيل، غير عارف من النبي الصادق، أن يتوارى عن قدره بالتنكر. ترفع الرهانات عندما يأمر الملك السوري قواده الاثنين والثلاثين بأن يقاتلوا فقط ملك إسـرءيل: بيـنما يخـتبىء أخاب متنكرًا يُظن يهوشافاط خطأ أنه هو [أخاب] وتُهدد حياته إلى أن تكشف هويته الحقيقية. يحل رامي السهم الحبكة في النهاية، الذي يرمي سهمـًا في الهواء. إنّ السهم، الذي يسقط ويُوجه بنعمة يهوه، يصيب ملك إسرءيل. يؤخذ من المعركة ويموت في مركبته. في طبعة هـذا المشهد في قصة يشوع [يوشيا] سفر الأخبار، يمثل الفرعون نخو دور النبي الصادق الذي يحذر يشـوع. إنّ يوشع، مثل أخاب، يرفض الإصغاء إلى نبي يهوه الصادق ويحاول أن يتوارى عن قدره

بتنكير نفسه، إلاّ أن رماة السهام يصيبونه ويجبر على مغادرة الميدان. مع يهوه، لا يفيد أن تختبئ أو لا تختبئ. تختم القصة على ثيمة النواح «حتى هذا اليوم»[2].

في حين أنّ سفر الأخبار يجعل يشوع يموت ليس بسبب عدم الإصغاء إلى نبي يهوه الصادق، يروي سـفر الملوك قصة الموت العنيف ليشوع **بسبب** صلاحه. إنّ يشوع يمتلك نفس الفضيلة "الفريدة" التي يمتلكها حزقيال. فقد نفذ شريعة موسى بقلب طاهر (انظر التثنية 6: 5) وفي الصلاح، لم يكن له نظير مـن قبل أو من بعد (انظر الملوك الثاني 18: 5-6؛ 23: 25). مع ذلك، إن غضب يهوه وقراره رفض أورشـليم وملكهـا يدفع يشوع إلى قدر كان جده منسّى قد قرره (الملوك الثاني 23: 26-27). إنّ سـلوك أو فضيلة الملوك لا يقرر قدر أورشليم. إنه اختيار يهوه البركة أو اللعنة. هذا المنطق القدري يشـدد عليه قبلئذٍ في بداية قصة داود في طبعة حنة النبوية من النشيد للإنسان البائس، التي تقرر قدر المـلك [الأمير] والفقير: «يهوه يميت ويحيي؛ يُـ ل إلى الهاوية شيئول ويرفع» (صموئيل الأول 2: 6). كـان حزقيال هو من رفعه يهوه، مرجعـًا ليس فقط مزولة آحاز بل أيضـًا ساعة التاريخ خمسين سنة إلى الوراء (الملوك الثاني 20: 4-11)[3].

يحمـل خط حبكة قصة [أسفار] صموئيل، الملوك أيضـًا سببـًا سرديـًا لأجل الموت العنيف ليشوع. فكما أنّ الموتيف المردد للفشل في الإصغاء إلى نبي يهوه يقرر القصة في سفر الأخبار، تُعرّف سلسـلة من السرديات في سفر الملوك عن طريق صلاة سليمان. هذه الصلاة تستنفر مبدأها الذي لا يقـاوم -أنّ الحكـم [الحساب] يقع على المذنب وحده (الملوك الأول 8: 32)، ضد حقيقتها التي لا تتزحزح: «لا إنسان بلا خطيئة» (الملوك الأول 8: 64). إنّ السخرية والمنطق المثبت؟ لصلاة سليمان همـا كامـنان: لا أحـد يمكنه أن يتجنب الحكم والكل هم رعايا رحمة يهوه. تجد أحجية سليمان جذورهـا في حكاية مضاهية لإثم داود (صموئيل الثاني 24). إذ يفتتحان معـًا حوارًا حول الذنب والعقـاب الجمـاعي. إنّ داود، الـذي يُغرى (بالقيام بإحصاء سكاني محرّم، يقاس بقوته الخاصّة في الحرب، بدلاً من الإيمان بالرب (صموئيل الثاني 24: 9). عندما يعترف داود التائب أخيرًا بذنبه، يمنحه يهوه حرية الاختيار بين العدالة الجماعيّة أو الفردية: ثلاث سنوات من المجاعة أو ثلاثة أشهر من الفرار من أعدائه أو الوباء لثلاثة أيام[4].

إنّ نقطة الانعطاف الكبيرة للقصة قد علمت داود أن يثق بيهوه أكثر مما يثق بنفسه. في الفرار من ابنه أبشالوم، الذي تخلى عنه أصدقاؤه، والذي يمر بحالة قنوط، تعلّم داود أخيرًا أن يمارس الدور الذي يسـنده إليه سفر المزامير: وجد ملاذه في يهوه وحده وسار في درب الاستقامة (المزامير 1-2). وهو يصعد جبل الزيتون، حيث، كما يخبرنا النص، أنّ المرء «يتمنى الذهاب للصلاة» (صموئيل الثاني 15: 32)، يمارس دور ممثل التقوى ويشرح قدرة الصلاة. المزمور (3) يسند الدور إليه لهذه المناسبة تمامـًا:

«عـندما فـر من ابنه أبشالوم» (المزامير 3: 1). «ما أكثر خصومي! كثيرون يتألبون عليّ. كثيرون يقولـون عني لا خلاص له بإلهه . .» (المزامير 3: 2-3). لا يترك شيء من عظمة داود عندما يشرع في الصـعود إلى مـلاذه الأخير على جبل الزيتون، حيث يتمنى المرء أن يسجد أمام الرب (صموئيل الـثاني 15: 32). يبكي عندما يصعد. إنه حافي القدمين؛ رأسه محني، كل من معه يحني رأسه ويبكي. عـندما يفـر داود من أورشليم التي بناها بنفسه، حيث لم يعد له ملاذ، يتكلم إلى صديقه صادوق (الصدق، الفطنة) ويعبر عن رغبته المخلّصة. إنه يجد مفتاح الحكمة الذي يفتح قصته:

> **فإنني إن حظيت برضى يهوه فإنه يعيدني فأرى التابوت ومسكنه. وإن لم أستحوذ على رضاه وقال: إني لم أُسَر بك، فليفعل بي ما يطيب له (صموئيل الثاني 15: 25-26).**

داود هـنا هو ممثل البشر وعبد يهوه، يصعد جبله بتواضع. تُسمع صلاته، فيعبر فوق الجبل وقد جُدد مِلْكه ويعود إلى أورشليم، راكبـًا على حمار[5].

إنّ منطق قصة الإحصاء [الجرد] ماكر. فداود، كونه قد أفرغ من تشبثه برأيه في ذروة قصته على جـبل الزيـتون، يستعمل الآن هذا (الملاذ في يهوه) نفسه لمنفعته الخاصّة في محاولة لتحويل قدره عن الحكـم [الحسـاب]. مفضلاً رحمة يهوه على قصة فراره التي لا تنتهي من أيدي البشر، يختار معاناة الأمـة على معاناته هو. في اليوم الأول من الغضب، مع ذلك، يرتعب يهوه نفسه من الوباء الرهيب. إذ يمـوت سبعون ألفـًا في يوم واحد، عندما يرد يهوه كما فعل في الطوفان العظيم. يتوب عن شره ويوقف الملاك على أرض البيدر. يظهر هذا الملاك أيضـًا في طبعة إرميا من روح المهلك الذي يرسل (الدراسـين لدرس) بابل. يكون رمز الهلاك في سفر إرميا صورة مزدوجة: الذراع المعاقب للدارس الممـدود لسـحق القمح يخدم صورة الحساب والعقاب من ملاك الموت. إنّ الدرس أيضـًا يجلب الخلاص، يحرر قمحة إسرءيل من زؤانا. على نحو مضاعف أيضـًا، فإنّ الذراعان الممدودان للدارس <زاريم> همـا بالقدر نفسه الذراعان الممدودان للزارع، الذي يزرع القمح (زَرَعْ) مهيئـًا ربيعـًا جديدًا (إرميا 51: 2. انظر إشعيا 6: 3). بدرس القمح في اليوم الأول من الغضب، ينتقل تأسف يهوه إلى داود. إنّ الملك المتأسف الآن يرغب في أن يتخذ دوره الأكثر ملاءمة، دور الراعي لشعبه. يعترف داود بتواضـع، وقد ذعر من الوباء الذي حلّ بأورشليم: «أنا المخطىء والمذنب، وأما هؤلاء الخراف فمـاذا جـنوا؟» (صموئيل الثاني 24: 17أ). في الساعة الحادية عشرة ينجح داود أخيرًا في امتحانه ويصلي لأجل حكم أكثر ملاءمة: ليحل عقابك عليّ وعلى بيت أبي (صموئيل الثاني 24: 17ب).

تجـد قصـة الإحصاء موازيتها في قصة محاكمة ناثان لداود لقتل أوريا (صموئيل الثاني 12: 10)، قصـة مخـتلفة عن «الذنب الوحيد» لداود (كذلك الملوك الأول 15: 5) وترديد أسطورة إله الحرب آريـس، الـذي كان يكره هيفيستوس الأعرج ونام مع زوجته، أفروديت. انتقم هيفيستوس لنفسه

بشـبكة ناعمـة للغايـة لا يمكن رؤيتها وقوية للغاية حيث لا يمكن قطعها. من هذا الزنى، ولدت هارمونيا (الوئام).

في الطبعة الكتابية من هذه الحكاية الخرافية، يتبع الحكم منطق الجزاء. لأن داود قتل عبده المخلص بالسـيف، فـإنّ السيف لن يبرح بيت داود أبدًا. إنّ إشارة هذا الحكم إلى أوريا الذي قطعه سيف الأمـوني تخلـق (موتيف أعمى) نموذجيـًا للسردية التقليدية. في القصة نفسها، يُقذف أوريا بسهم (انظـر صموئيل الثاني 11: 24، 12: 9-10) مع صدى من مشهد موت يشوع في سفر الأخبار. إنّ سـيف الجزاء في محاكمة ناثان هو السيف ذو الحدين لتراث الحرب المقدسة الشرق أدنوي: السيف السـحري الـذي أعطـاه الآلهة إلى ملكهم المختار ليستعمله في المعركة، المعروف جيدًا في النقوش المصـرية. في نقـش الكرنك العظيم، يحلم مرنفتاح بأنّ تمثال فْتاح يعطيه «السيف الذي يطرد كل الخـوف»[6]. في مشـهد عـلى عمود القاهرة، يعطى الإله الفرعون سيفـًا ليفني به زعماء ليبيا[7]. يسـتعمل رقـيم إسرءيل الشهير سيفه السحري آية على الاعتراف بدور مرنفتاح بوصفه ابن الإله، الـذي يجلس على عرش شو[8]. إنه إذ يُستعمل امتثالاً للقائد الإلهي للحرب المقدسة، فإنه يهزم كل عـدو. في قصة الجنة، يكون هذا السلاح السحري سيفـًا براقـًا يقطع في كل الاتجاهات: لا يُقهر (الـتكوين 3: 24). في قصـة داود، يـتلقى سيف الأعجوبة عندما يعطيه الكاهن أخيمالك سلاح جولـيات، عـندما يفـر داود من شاول (صموئيل الأول 21: 9). لأن داود استعمل سيف الحرب المقدسة لأهدافه الخاصّة، مع ذلك، فإنه ينقلب ضد صاحبه ويصبح القدر الأبدي لسلالته.

مثلما أنّ السيف فوق بيت داود يأخذ شكل فكرة مهيمنة متكررة لازمة ويرمي بظله المهدد فوق قصـص أبـناء داود، يجد المرء أصداء له في كثير من الحكايات والمشاهد الصغيرة التي اجتذبتها قصة داود. تُـربط أربع حكايات عملاقة سريعة بقائمة أبطال داود الثلاثين (صموئيل الثاني 21: 18-22) وتُوسـع بحكايات ونوادر (صموئيل الثاني 23: 8-39). تستعمل واحدة من أفضل هذه [الحكايات والـنوادر] ثلاثة من أبطال داود لسرد أمثولة. يكون داود عطشـًا ويطالب رجاله بالماء. مثل أميرة مصرية مدللة، مع كل نزوة من نزواتا تطلب طلبـًا محددًا[9]، لا يريد داود أي ماء. إنه يريد الماء من الحوض قرب بوابة بيت إيل. إنّ كون البوابة في أيدي العدو هو دون ملاحظة هذا الملك العظيم. إنه يـريد ذاك الماء!. إنّ رجال داود المخلصين، الجنود الجيدين جميعـًا والذين لا يتمنون شيئـًا سوى تحقيق أقل رغبة من رغبات ملكهم، يخترقون معسكر الفلستيين ويجلبون له الماء. إنّ داود، إذ تأكد مما فعلـه جنوده، يشمئز من عجرفته المحاكية لإلهه، التي تدفع رجاله المخلصين لأن يخاطروا بحياتم. إنه يندم فيرفض شرب الماء ما لم يُحاكم بدم رجاله ويقدم الماء إلى يهوه. إنّ داود، وقد أرسل أبطاله إلى المعركة، يدين بالفوز بغنيمة تلك الحرب المقدسة إلى سيده (صموئيل الثاني 23: 13-17).

إنّ ندم داود، مع موتيفات الـ وة والماء والتسبب في مخاطرة البطل المخلص بحياته عند البوابة، هو تشـكيك في حكايات أوريا. في قصص الماء والإحصاء أثم داود ضد الرب. في قصة مقتل أوريا، مع ذلك، كان إثمه ضد الإنسان (انظر حجة ضد شاول في صموئيل الأول 26: 20-21). كان اشتهاؤه لامـرأة في مائـه حتى أكثر نزوية من عطشه. عندما تصبح بيثشيبة حاملاً، يزج داود بزوجها، أحد أبطالـه الثلاثين، الراغب في المخاطرة بكل شيء من أجل نزواته (صموئيل الثاني 23: 39)، في خطر حيـث إنـه، عندما يقتل، يكون بإمكان داود أن يتزوج بيثشيبة. يؤطر القتل في قصة حصار يوآب (صـموئيل الـثاني 11-12)[10]. إننا نروى على إيقاع الرسائل الواردة والصادرة. تحمل إحداها خبر مـوت أوريـا بسـهم أطلقه رامٍ من بوابة المدينة (صموئيل الثاني 11: 21). في قصة داود والمرأة في الحمـام، تُشرى دية ثمن دم أوريا، مثل دية ملك إسرءيل ويشوع، بسهم يطلق بالمصادفة (صموئيل الـثاني 11: 14-21؛ الأخبار الثاني 35: 23؛ الملوك الأول 22؛ الأخبار الثاني 18)، كما يدفع ثمن عبد مخلـص مقـابل نزوة ملكه. يصبح السهم سيفـًا عندما يرسل المؤلف لقارئه رسالة عبر داود: فإنّ السـيف يلتهم هذا وذاك (صموئيل الثاني 11: 25). هذا السيف ذو الحدين يعرض مصير أسرة داود لـلجزاء[11]. عندما يتزوج داود المرأة من الحمام، التي كان موت الزوج في «مدينة الماء» (صموئيل الـثاني 12: 27؛ 13: 27) قـد استمالها، فلا قدره ولا السيف يجدان الراحة، يُصدر الحكم على نحوٍ ملائم، من فم داود، أمثولة يهوه الذي يحكم على نفسه من خلال النبي ناثان:

> **عاش رجلان في مدينة واحدة، أحدهما ثري والآخر فقير. وكان الغني يمتلك قطعان بقر وغنم كبيرة. وأما الفقير فلم يكن له سوى نعجة واحدة صغيرة، اشتراها ورعاها فكبرت معه ومع أبنائه، تأكل مما يأكل وتشرب من كأسه وتنام في حضنه كأنها ابنته. ثم نزل ضيف على الرجل الغني،فامتنع أن يذبح من غنمه ومن بقره ليعد طعامـًا لضيفه، بل سطا على نعجة الفقير وهيأها له (صموئيل الثاني 12: 1-4؛ انظر التكوين 18).**

كما يعيش يهوه، فإنّ الإنسان الذي يفعل شيئـًا كهذا يجب أن يموت. يأمر الملك داود في غضبه وتحكم كلماته على الرجل الغني لأمثولة ناثان، الرجل الذي يسرق الملكية الوحيدة للرجل الفقير. هذا الرجل كان داود (صموئيل الثاني 12: 5). في العقاب، الذي يناسب الجريمة، فإن طفل خطيئته يجب أن يموت، مفتتحـًا قصة موازية (صموئيل 12: 7-14).

كمـا جـاء موت سنحاريب على يدي ابنه في قصة حزقيال (الملوك الثاني 19: 37)، يأتي عقاب داود مـن بيته هو عندما توقع سلالته في مؤامرات الكبار. تؤخذ زوجاته من قبل أعز الناس عليه. في حـين أنّ داود قـد أخطأ في السر، تؤخذ زوجاته في وضح النهار[12]. فثمن اغتصاب بيثشيبة تدفعه زوجـات داود العشـر اللواتي يغتصبهن ابنه أبشالوم. عندما تتقدم القصة، يقدم الجزاء لقاتل الأب المدعي قدرًا مماثلاً. فيما هو يهرب من صائد جائزة قدرها عشرة شيكلات ثمنـًا لرأسه، يعلق رأسه

في شـجرة بلوط، في تقليد وحشي لمسيح مدع، يجد أبشالوم نفسه «معلقـًا بين السماء والأرض» (صموئيل الثاني 18: 9، انظر المزامير 8: 6). ُيقتل أبشالوم، الذي مسحه يوآب بالزيت، بثلاثة سهام تـنفذ إلى القلـب وبطعنات عشر من حاملي الدرع (صموئيل الثاني 18: 16)، عندما تقلب القصة الجـزاء إلى نبوءة. فعشرة من أسباط إسرءيل الشمالية، مع سهامهم العشرة في داود (انظر صموئيل الـثاني 19: 44)، ُيفقـدون لـلملك العظيم (صموئيل الثاني 20: 1-2) كما زوجاته العشر، اللواتي أصبحن «أرامل لزوج حي» (صموئيل الثاني 20: 3).

مثل أخاب في قصة كرم نابوت، اشتهى داود ملكية عبده مع الوقوع في حب زوجة الرجل. بعد أن يرتـب داود بشـكل نـاجح لمقتل أوريا، يقرر عقاُبه مصير بيته وخطط حبكة السردية الكبرى لسـفري الملوك الأول والثاني: سيف ذو حدين لعنفه. تفتتح اللعنة سلسلة متوالدة من الحكايات التي تلـك في نهايـة المطاف كل أبناء داود حتى الملك الصالح يشوع [يوشيا]، الذي يصفه مؤلف سفر الملـوك بأنه قد «اهتدى إلى يهوه بملء قلبه وروحه وبكل جبروته لكن يهوه مع ذلك لم يتحول عن غضـبه» (الملـوك الثاني 23: 25-26). إنّ أول من يدفع من بيته ثمن جريمته، كما رأينا، كان طفل بيثشيبة. في قصة داود، يقوم الندم وموت طفله بوظيفة إرجاء غضب يهوه في فترة حياة داود، [وهو] موتيف يعاد استعماله بشكل شهير في قصة حزقيال لتحقيق السلام في فترة حياته.

ويكـون العزاء لحزن بيثشيبة بطفل جديد، يقرر يهوه أن يحبه. يطلق داود عليه اسم سليمان (= سـلام)، لكن يهوه يسميه <يديدياه> (حبيب يهوه). إن يهوه أحب داود (<دود> = محبوب/ حبيب)، الآن سيحب ابنه، الذي يكون مرة أخرى الأصغر سنـًا مع سبعة إخوة وسيؤدي دور داود لجـيل جديـد. في قصته في سفر الملوك، فإن سليمان البالغ سوف ُيخضع لامتحان بوفرة من بركة يهوه: ثروته، ونساءه وحكمته. إن التنافس والتلاعب اللعب بالكلمات على اسم سليمان عند ولادته يحـددان الفرق بين هدف داود وهدف يهوه. فداود سينال السلام، أما يهوه فيلتمس حبـًا كان قد نالـه مـن داود. إنّ التلاعب بالكلمات على اسم داود أيضـًا يوجه خط الحبكة نحو حكاية الملك الصـالح يشوع، ابن يديدا (الملوك الثاني 22: 2)، الذي يجمعه حب يهوه ليشوع إلى قبره برحمة، وقد أعفيت عيناه من رؤية دمار أورشليم (الملوك الثاني 22: 20).

3/ 2/ 3) السلام العظيم الذي ينبغي أن يكون سلام سليمان

إن العلاقـة بـين الهيكل ومسؤولية الملك عن حمايته ليست جديدة على سفر الملوك. في النقوش النصـبية، يعكس الملك الصالح المعاناة السابقة بمعالجة غضب الآلهة من خلال ترميم الهيكل وإصلاح العـبادة. في نقـش أسرحدون (الملحق 2، رقم 4)، يصف الملك الأيام الشريرة السابقة، عندما كان الآلهـة غاضبين وخططوا للشر. مثل يهوه (إرميا 25: 11-12؛ 29: 10)، لعن مردوك بابل فأضحت

صحراء خاوية وأرسل أهلها إلى المنفى لمدة سبعين عامـًا. إنّ مخلّص بابل، أسرحدون، ُيستدعى من بـين إخوته الأكبر سنـًا). كذلك مثل داود، يختاره مردوك ليحكم إمبراطوريته. في حين اكتشف الملك الكتابي يشوع/يوشيا مشيئة يهوه في مرونة القوانين التي وجدها في الهيكل (الملوك الثاني 22: 8-13)، ووجدها حزقيال بالقدر نفسه الهداية الإلهية باستشارة النبي إشعيا (إشعيا 37: 2)، فقد استخدم أسرحدون رسل الوحي. إذ شجعوه على إعادة بناء واستعادة هيكل بابل: إساغلا. كما في أسطورة المـلك الصـالح، يعيد الآلهة إلى مكانم المناسب ويحرر المستعبدين من العبودية. في شكل معتدل من صـلاة داود إلى يهوه بعد تخليصه من كل أعدائه (صموئيل الثاني 7: 1، 18-29) يصلي أسرحدون كي تدوم بذرته والهيكل إساغلا وبابل نفسها إلى الأبد.

في نقـوش الملك نبونيد، ملك بابل (الملحق 2، الأرقام 6-7)، كان الملك مردوك مسؤولاً، مثل يهوه (إشعيا 37: 21-38) عن مقتل سنحاريب. دخل نبونيد أيضـًا في حزن بسبب ذنوب المندبين مثلما حزن يشوع التائب بسبب ذنوب يهوذا (الملوك الثاني 22: 11-13). وضع نبونيد لنفسه مهمة اسـتعادة الهـيكل والعبادة الحقة إلى مدينته. بالمقابل، يروي خلفه الفارسي، قورش، حكاية نبونيد الشـرير (الملحق 2، رقم 8)، الذي يقابل قورش كفره بتقواه هو. إنّ شرّ نبونيد ُيعكسه الملك الصالح قـورش، الذي أعاد (مثل نبوخذنصّر قبله؛ الملحق 2، رقم 5) كلاً من الآلهة والناس من المنفى وأعاد الهيكل إلى عبادته الصحيحة. إنّ قورش نفسه هذا، في قصة عزرا، ينهي سبعين عامـًا من نفي إرميا (عزرا 1: 1؛ انظر أيضـًا الأخبار الثاني 36: 21-23). مثل حزقيال ويشوع (الملوك الثاني 18: 3-8؛ 23: 1-24)، يدمر أرحششتا الهياكل وعبادات الآلهة الشريرة ويعيد الناس إلى العبادة الصحيحة لإله السماء، آهورمازدا: «إذا كانت تتم بطريقة سّيئة فإنا الآن معطلة بطريقة جيدة» (الملحق 2، رقم 9). في (رقيم ميشع) (الملحق رقم 2، رقم 21)، يزيل الملك المؤآبي مرتين عناصر عبادة يهوه ويعيد كلاً من العبادة والأماكن المقدسة إلى الولاء المناسب لإلهه كموش.

يمكن الإكثار من هذه الأمثلة، لأنّ "الأحداث" وراء قصص حزقيال ويشوع تنتمي إلى مجموعة من العناصـر السردية ذات جذور تمتد بعيدًا إلى الوراء حتى حكايات الفرعون المصري في الألف الثالث قـبل الميلاد وفي الواقع، إلى ملحمة غلغامش. في (سردية مغلفية) تختم القصة الطويلة لمغامرات الملك، يعيد غلغامش بناء أسوار أورك ومعبد إنانا. تربط معظم النقوش الملكية ثيمات استعادة المعبد وإصلاح العـبادة بالاحـتفال بسلام مثالي وأبدي غالبـًا، ينجم عن نجاح الحرب المقدسة. تؤطر السرديات الكتابية مشاريع البناء في نمط من التكرار الحلقي ليخدم بشكل أفضل قصة لا تنتهي أبدًا. فعلى سبيل المثال، في حلقة سفر القضاة المكونة من اثني عشر مخلّصـًا، تأتي الحرب عندما يفعل إسرءيل «شرًا في عـيني يهوه». يقوم كل مخلص تالي بمهمة إعادة إسرءيل إلى سلام يهوه. كما تستمر هذه الحلقة في

قصص داود وأبنائه، فإنّ فهم هذا السلام الموحى إلهيـًا تطغى عليه شخصية واحدة، سليمان، وقصة بنائه الهيكل في أورشليم (الملوك الأول 5: 15-8: 66).

في قصة سليمان، يُنشأ الهيكل في العام الثاني عشر من حكمه، بدلاً من السلام <شلوم> الأبدي، فـإنّ مجـد سليمان يفيد كمقدمة ونقيض لعهد الخطيئة، الذي يلي، عندما يضاعف سليمان الخيول والنساء والذهب والفضة تحقيقـًا لنبوءة موسى:

ومتى بلغتم الأرض التي يورثها لكم يهوه إلهكم وامتلكتموها واستوطنتم فيها وقلتم: لنتوج علينا ملكـًا كبقية الأمم المحيطة بنا فإنكم تقيمون عليكم ملكـًا يختاره يهوه إلهكم شريطة أن يكون واحدًا من أسباطكم. يحظر عليكم أن تقيموا ملكـًا أجنبيـًا لا ينتمي إلى أحد أسباطكم. ولكن إياه أن يكثر من عدد خيوله، أو يعيد الشعب إلى مصر ليحصل على مزيد من الخيل لأنّ يهوه قال لكم: لا ترتدوا للرجوع في هذه الطريق أيضـًا. وليحذر من أن يكون مزواجـًا لئلا يزيغ قلبه، ولا يكثر لنفسه من الذهب والفضة (التثنية 17: 14-17)[14].

تُعطـى ثيمة العصر الذهبي الذي يحتفل باتحاد مشيئة الرب مع الملك الحاكم بوصفه عبده ويبني له هيكلاً إلى سليمان كامتحان. فأرضية الهيكل بكاملها وزخارفه، والحرم الداخلي، والمذبح والكروبيم كلها مغطاة بالذهب (الملوك الأول 6: 15-55).

يـتحكم بقصـة سليمان لقاءات مع يهوه في الرؤى [المنامات]. الأول يصف صعوده إلى المـد، والـثاني يصف سقوطه من النعمة. الأول يأتي في بداية عهده، في حلم عندما يكون في جبعون، بعد تقـديم الأضـاحي في المـرتفعات. يقدم يهوه سليمان بامتحان بلاد العجائب الكلاسيكي للحكمة الحقيقية: «اطلب ما تشاء؛ فيلبّى» (الملوك الأول 3: 1-14). تتوقف القصة على ما يجري اختياره. إنّ سليمان، إذ يتجاهل الثروة والحياة الطويلة وموت عدوه، يطلب بحكمة الفطنة على تمييز الخير والشر، تلك الفضيلة العظيمة، التي تتمنع على الجنس البشري منذ قصة الجنة (التكوين 2: 9): «بقلب فهيم» سيقضي سليمان بين الشعب الذي هو أكثر عددًا من أن يُحصى (الملوك الأول 3: 9). مع ذلك مثلما تـردد هذه القصة صدى سعي موسى غير الناجح للحكم بين شعبه الذي لا يعد ولا يحصى في القفر (الخـروج 18: 13-18)؛ تنذر قصة حكمة سليمان بإخفاقات الماضي لكي تبدأ حكاية سقوط أبناء داود. في الوقـت الحالي، يُعطى القارئ خلاصة عهد ملك صالح: «وأحب شلمه [= <شلومو>] يهـوه، وسـار في فرائض داود أبيه، إلا أنه واظب على تقديم ذبائح وإيقاد البخور على المرتفعات (الملوك الأول 3: 3). يبدأ عهد سليمان سلسلة سرديات بالفكرة المتكررة المهيمنة لملك يفعل الخير في عـيني يهـوه ومـع ذلك فإنه لا يزيل المرتفعات. هذه الصيغة المقولبة المنمطة، كما تستعمل ويعاد استعمالها في القصص التالية، تعيب كل ابن من أبناء داود الذين فعلوا حسنـًا في عيني يهوه، باستثناء حزقيال ويشوع.

إن كـون رؤيـتا سليمان تقيسان صعوده وسقوطه، فإنما تتضمنه أيضـًا أمثولة حكمة سليمان. فالأمـثولة تقدم الجانب الإيجابي من سليمان ذي الوجه اليانوسي، وهو ما يميز جوهر سردية سفري الملوك ككل. تأتي عاهرتان إلى سليمان ليقضي بينهما. لواحدة طفل حي والأخرى مات طفلها. كل واحـدة مـنهما تدّعي أنّ الطفل الحي هو طفلها (الملوك الأول 3: 15-28). في حكمه بينهما يظن سليمان نفسه إسكندرًا عبرانيـًا إذ يوصي بأن يقسم الطفل بسيفه. إنه يعرف أنّ الأم الحقيقيّة قادرة على تمييز الفرق بين طفل وعقدة وستسلم ابنها إلى منافستها. تختم الأمثولة عندما يعيد سليمان الطفل إلى أمه. هذه هي الحكمة الإلهية التي يحكم بها سليمان شعبه[15].

في العام الثاني عشر من عهد سليمان، في منتصف سيرته، يرى الملك رؤيا ثانية (الملوك الأول 9: 1-9). إنها تأتي في ذروة عظمته (الملوك الأول 9: 1-9). تعيد القصة إلى الأذهان نبوءة موسى بالدمار عندما لم يعد ملك إسرءيل يفعل ما هو حسن في عيني يهوه (التثنية 4: 26؛ 8: 19-20؛ 28: 36؛ 30: 19؛ 31: 28). لقد اتجه مباشرةً إلى قصة جمع سليمان للآلهة جنبـًا إلى جنب مع زوجاته الأجنبيات. كمـا في أمثولة العاهرتين، يجعل من كل إسرءيل جمهورًا له (الملوك الأول 8: 22-53)، خصوصـًا إسـرءيل المستقبل الخائب. إذ يطلب أن يغفر يهوه ذنوب شعبه(الملوك الأول 8: 34). «لا إنسان بلا خطيئة» (الملوك الأول 8: 46)، يجادل ويتكلم بالنيابة عن كل أبناء داود في المستقبل. إنه يتكهن بأنّ إسـرءيل سـيعود في النهاية إلى الرب مهزومـًا، لكونه قد أثم وتاب بقلب طاهر. إنه يصلي لكي يسـمح لإسـرءيل المستقبل أن يعود من المنفى. تتكلم الصلاة بصوت أورشليم التائبة، بعد الهلاك. بأمـثولة الوالدتين وتفسيرها في صلاة سليمان، تتحول السردية في سفر الملوك إلى قصة لا تنتهي أبدًا (انظر المكابيين الثاني 2: 17-18)[16].

3/ 2/ 4) نهب الهيكل: من سليمان إلى صدقيا

في القصـة التي تفتتحها صلاة سليمان النبوئية، تقوض ثيمة نهب الهيكل على نحو قاتل عظمة مجد سـليمان. إنهـا تضـمّن كل أبناء سليمان في قدر أورشليم. (لا إنسان بلا خطيئة) يعلن سليمان، الفيلسـوف . . تحدد إهانة الرعاية الإلهية بتجريد الذهب الخاص بالآلهة عن الحرم الداخلي للهيكل. فنهب الهيكل، الذي رأيناه في الفصل الخامس، هو عنصر مشترك للنقوش الملكية. إنه يستعمل للتعبير عن ثيمة المعاناة السابقة: خطيئة الماضي التي يعكسها عهد الملك المختار. في القصص الكتابيّة، يُنهب هـيكل يهـوه وتفيد الثيمة كواحدة من بضع ثيمات تحرض وتبرر الجزاء الإلهي. لأنّ قلب سليمان انحرف عن يهوه (الملوك الأول 11: 9-11)، فإن وحدة مملكته قد ضاعت قبل وقت طويل من مجيء ابنه رحبعام إلى العرش. كما في قصة داود قبله، فإن قدر أورشليم. مع أنه مرسوم قبلاً، يؤجل في فترة

حـياة سليمان. قبلئذٍ استعدادًا لموت سليمان القادم، تمجّد أورشليم بوصفها المركز الإلهي للعالم. إنّ غضب يهوه يدخل أدوم ودمشق في تمرد ضد سليمان.

بعد موت سليمان تصبح أورشليم وتبقى بلدة ريفية صغيرة. يكمن مجدها في ماضٍ خائب. يذهب ابـن سليمان رحبعام، إلى شكيم لُيعلن ملكـًا حيث يطالب (كل إسرءيل) الملك الجديد بأن يخفف أعباءهم. بعجرفة، يزيد رحبعام أعباءهم فيثور إسرءيل كما خطط الرب (الملوك الأول 11: 29-40؛ 12: 24). ُيترك ابن سليمان ليحكم قبيلة يهوذا الوحيدة، وذلك كرمى لداود فقط. في خلاصة لفساد أورشـليم (الملـوك الأول 14: 21-31)، ُيعرض مشهدان كسبب ونتيجة. في الأول، يدخل الأصنام والفاسـقون إلى الهيكل حيث كان اسم يهوه. ُيستفز يهوه إلى غضب غيور. في المشهد الثاني يدفع غضب يهوه الفرعون ششنق لنهب الهيكل. فيجرد الهيكل من كل شيء، بما في ذلك الدروع الذهبية التي صنعها سليمان. يستبدل الملك رحبعام ذهب يهوه بالنحاس إذ يأمر على نحو مشؤوم قائد جيشه بحراسة هذا (الكـ). يختم عهد الملك بحرب مع إسرءيل.

كـان قلب الملك آسا طاهرًا (الملوك الأول 15: 9-24). إنه يصلح عبادة أورشليم، يزيل الأصنام والـبغايا، ورغـم أنه، مثل سليمان، يترك المرتفعات، يقدم للهيكل هبات من الذهب والفضة. مع ترسيخ عهد هذا الملك الصالح على نحوٍ ثابت على موقف إيجابي، فإنّ عدوه، ملك إسرءيل، يبني قلعة في رامة ويستعد لحصار أورشليم. يزيل آسا الكـ المتبقي من الهيكل ويرسله إلى بن حدد في دمشق، دافعـًـا إياه بشكل ناجح إلى نكث معاهدته مع إسرءيل. يجبر بن حدد إسرءيل على رفع الحصار. باسـتعمال الحجارة من رامة لأجل التوازن، يستمر آسا في شن حملة لتمجيد (السلام) الذي جلبه. يختم عهد آسا على موقف سلبي «وأصيب الملك آسا في شيخوخته بدءًا في رجليه» (الملوك الأول 15 : 23). أما وقد نـب هيكل سيده، فإنّ سلام هذا الرجل الأعرج من الصعب أن يكون سلامـًا يلي الحرب المقدسة. بدلاً من الثقة بالرب كما فعل داود، فإنّ آسا قد رشا واشترى الحماية من إنسان.

تطغى ثيمة نـب الهيكل على قصة مشابـهة في عهد ملك صالح آخر لم يقم بإزالة المرتفعات (الملوك الـثاني 11: 1-12: 21). نصب يوآش سرًا في الهيكل عندما كان غلامـًا وجاء إلى السلطة على أثر إصـلاح ديني. الكاهن القائد للإصلاح عقد ميثاقـًا بين يهوه والملك والشعب. هذه القصة يطغى علـيها ترميم الهيكل، الذي ُيزين بالصور الغنية لـ اهة الملك. في حدث ختامي، يهدد هزئيل [ملك] سـورية بمهاجمة أورشليم (الملوك الثاني 12: 17). مثل آسا قبله، يخفق يوآش في اللواذ بالرب ويأخذ بدلاً من ذلك التقدمات النذرية والذهب من الهيكل ويرشو حزائيل. على نحو غير مفاجىء وفي جزاء ضـمني، يقتل هذا الملك الذي يشكو من خلل عبر مؤامرة بلاط. كان ابنه أيضـًا ملكـًا صالحـًا، لكـن أمصياه فشل في إزالة المرتفعات (الملوك الثاني 14: 1-20). يبدأ قصته بإعدام قتلة أبيه وهزيمة

أدوم في الحـرب. مع ذلك، فإن السلام، من الصعب أن يميز عهده. إذ يأسره ملك إسرءيل، ويدمر أسوار أورشليم وينهب ذهب وفضة الهيكل. بعد خمسة عشر عامـًا يُقتل أمصياه بعد مؤامرة طاردته من المدينة.

كان الملك آحاز (الملوك الثاني 16: 1-20)، مثل ابن سليمان الأول، رحبعام، ملكـًا فاسدًا قلب إصـلاحات الملـوك قبله. عقابـًا لذلك، قامت سورية وإسرءيل معـًا بحصار أورشليم. إنّ آحاز، الأمـين لـنمط القصة (إن لم يكن لإلهه وسيده الأعلى الحقيقي)، يأخذ الفضة والذهب من الهيكل ويرشو ملك آشور ليخلصه. يستبدل آحاز، مرددًا صدى قصة دروع رحبعام البرونزية، مذبح الهيكل بنسخة طبق الأصل من مذبح أراه إياه سيده الجديد في دمشق. يموت بسلام مع الآشوريين فيما كان يعد نفسه لأجل الحرب.

في طـبعة سفر الملوك من قصة حزقيال سفر إشعيا (إشعيا 36-39؛ الملوك الثاني 18: 1-20: 21)، تـبلغ ثيمة النهب ذروتها. في إدخال قصة حزقيال إلى سردية سفر الملوك، يضاف مشهدان هامان إلى قصة إشعيا وُيناغمان مع إشارة إلى سقوط السامرة أمام الجيش الآشوري (انظر الملوك الثاني 18: 9-11؛ 17: 5-7، 18). المشـهد الأول هو تنويع على ثيمة إصلاح العبادة (الملوك الثاني 18: 3-6) إنه يـروى بالأسلوب نفسه كما في قصص الملكين الصالحين، آسا (الملوك الأول 15: 11-14) ويوآش (الملـوك الثاني 11: 17-18؛ 12: 2-3). مع ذلك فإن حزقيال يبز هذين الملكين. فهو الأول من بين ملوك أورشليم الذي يزيل المرتفعات.

في هـذا الفصل القصير، فإنّ حزقيال، مثل أمصياه قبله، يطيع شريعة [توراة] يهوه. المشهد الثاني المضـاف إلى قصة إشعيا يروى على نمط قصص آحاز وآساو يوآش (الملوك الثاني 18: 13-16، انظر أيضـًا 12: 18؛ 15: 18-21؛ 16: 7-8). يخلص حزقيال أورشليم برشوة سنحاريب بذهب وفضة الهيكل. يجرد حزقيال الذهب عن أبواب هيكل يهوه. في حين يعالج مركز قصة إشعيا تخليص أورشليم الباقـية تحـت الحصار من خلال الدموع التقية والصلاة، فإنّ تنقيح سفر الملوك الثاني يخلق السخرية بجعل خاتمة القصة تردد صدى بدايتها[17]. إنه يبدأ بنهب حزقيال للهيكل ويختم بجعل حزقيال يستثير نـهب البابلـيين المستقبلي للهيكل. يلعب حزقيال المنغمس في المعاصي دور مضيف كريم ويكشف لضـيوفه البابليين من المستقبل بيت كنوزه (إشعيا 39: 1-7؛ الملوك الثاني 20: 12-19). إنّ مغازلة حزقيال مع القوى العظمى لهذا العالم من الصعب أن تقدمه في صورة إيجابية.

في حـين أنّ خاتمـة قصة حزقيال في سفر إشعيا تدفع بأورشليم إلى المنفى [السبي] حيث يمكن لـلجمهور أن يسمع إيقاعات الخلاص لنشيد العزاء في سفر إشعيا (40) لأجل بقية جديدة مخلصة، يستعمل سفر الملوك عهدي منسى ابن حزقيال (الملوك الثاني 21: 3-18) وحفيده آمون (الملوك الثاني

21: 19-26) لـتقويض وإعكاس كل إصلاحات حزقيال. يبني المؤلف نقيضـًا متملقـًا للإصلاح الكـبير للسـردية في ظل يوآش (الملوك الثاني 23: 1-8). يعرض عهد يوآش قصة مزدوجة موسعة لترمـيم الهيكل وإصلاح العبادة، جريـًا على أسلوبي قصتي آسا ويوآش، فقط ليختم قصته المأساوية بمشاهد التدمير والتهجير في ظل يهوياكين وصدقيان لا يرتشي نبوخذنصّر. مثل شيشق (الملوك الأول 14: 25-26) ويـوآش إسـرءيل (الملوك الثاني 14: 14)، يسلب الهيكل (الملوك الثاني 24: 10-13) ويسـرق ذهب سليمان القابل للنهب دومـًا. هذا المشهد ذاته يردد في السقوط النهائي للمدينة في عهـد صدقيا. يحرق نبوخذنصّر الهيكل ويأخذ منه كل المفروشات والأواني النحاسّية في مجموعة من الموتيفات، حتى الأعمدة التي بناها سليمان، ونعم، مرة أخرى الذهب والفضة (الملوك الثاني 25: 13-17). يختم الحدث ترديدًا سباعيـًا لنهب شيشق كنوز هيكل أورشليم، الذي يزود سفر الملوك ببنيته السـردية الطاغـية. تصـبح القصة المدورة لحزقيال مثاله المركزي على كيف أنّ ملوك يهوذا كانوا يخشون البشر أكثر مما يخشون الرب. يجري تضمين كل أبناء داود في نهب هيكل يهوه. إنّ قصة سفر الملوك عن السقوط المأساوي لبيت داود لا تتضمن أي ملوك صالحين.

يسـمح حدث قيام سنحاريب بنهب الهيكل (الملوك الثاني 18: 14-16) لسفر الملوك بأن يدمج قصـة إشـعيا حول حزقيال (إشعيا 36-39) كجزء من ترديد سباعي لسرقة الفرعون شيشق ذهب سـليمان. فقصـة يشوع سفر الملوك لا تلي فحسب بل تطيح أيضـًا بقصة حزقيال (انظر الأخبار الثاني 29-32). هذا الملك لا يخلص أورشليم من وثنية منسى وسليمان فحسب (الملوك الثاني 23: 12-13)، بـل يهدم المذبح في بيت إيل. إنه يبطل على نحو ناجح الإثم الأصلي ليربعام الذي قرر طريق إسـرءيل وخط حبكة القصة الكبرى منذ رفضت المملكة الشمالية لأول مرة أن تتبع ابن سليمان[18]. هـذا الدمج لسردية إشعيا يقوي تركيبة الملك الصالح-الملك الفاسد في سفر الملوك بنمط مشابه من الإصـلاح والإصلاح المضاد. فرحبعام يبني المرتفعات. والأعمدة المقدسة والسواري المكرسة للإلهة عشتار. يردد جريمته آحاز ومنسّى وآمون. يقارنون بأربعة ملوك إصلاح: آسا (الملوك الأول 15: 9-24)، يهو آش (الملوك الثاني 12)، حزقيال (الملوك الثاني 18-20؛ سفر الأخبار الثاني 29-32) ويشوع (الملوك الثاني 22-23، الأخبار الثاني 34-35)، الذي يبلغ ذروته في اكتمال إثم منسّى وإصلاح يشوع [19].

يتـناوب ترديد استطرادي مماثل لثيمات الإصلاح والإصلاح المضاد، إعادة التكريس والفشل في إعادة التكريس، ونهب وتدنيس الهيكل مع مشاهد النصر في سفري المكابيين (1-2). هذه البنية هي أكـثر مـا يمكـن مناقشتها هنا. فتحت جنس **الكتاب** المعاد كتابته، وسفري المكابيين يعترف بهذه التقنـيات المسـتعملة على نحو جيد في الفقه الحديث. مع ذلك، فإنّ دور هذه التقنيات في السردية الكتابية، هو أقل اعترافـًا به[20]. يظهر سفر المكابيين الأول خطابة مشابهة لخطابة سفر الملوك. يحتوي

سـفرا المكابـيين الأول والثاني سبع قصص تصف أفول إنطاكية وتعرضان طبعتهما الخاصة من تنين آشـور ذي الـرؤوس السبعة. يُقرن النمط السباعي في سفر المكابيين الأول بسلسلة من الترديدات، المشبعة بالتلميح الكتابي. فالبنية لا تبدع فقط مناحات على أورشليم الضحية بل تقدم أيضـًا قصص بعث مقابلة، واحتفالات بصعود وتوسعات أورشليم. في إعادة سرد يوسفوس وأحفاده، يعيش داود ويشوع مرة أخرى ليخوضا معركتيهما ضد العدوين التقليديين لليهودية: أدوم وجرزيم[21].

3/ 2/ 5) عصر ذهبي؟

مـن الشـائع وصـف سفري الملوك الأول والثاني بأنهما مأساة تتركز في تفسير دمار السامرة وأورشـليم بوصفهما فعلي عقاب إلهي[22]. يمكن النظر إلى القصة بحد ذاتها كجزء من تاريخ إسرءيل الأكبر وكسردية، ناقصة على نحو جوهري. هذا الفهم لسفر الملوك ينحصر بظاهر السردية. إنه ينظر إلى العمـل من سياق تاريخي يجري تخيله بعد انقضاء بعض الوقت على ختام القصة ويفهمه كرواية لأحـداث الماضي، وربما حتى لأحداث ماضٍ بعيد. ما يضاف ضمنـًا إلى القصة ويدّعى معناه هو المسـتقبل غير المعرّف، ما يتيح للناقد الحديث حرية كبيرة في التفكير. ربما يمكن لفترة السبي، حتى ما بعد السبي، أن تمدنا بالسياق الذي وقف فيه المؤلف الضمني للقصة. فعندما عرض مؤلف سفر الأخبار تنويعه [للقصة]،كان واضحـًا تمامـًا في ختم السردية بمنظور ينتمي إلى مستقبل القصة:

> **وفي السنة الأولى لحكم فورش ملك فارس، وتتميمـًا لكلام يهوه بفم إرميا، حرك يهوه قلب فورش ملك فارس، فأطلق نداءً في كل أنحاء مملكته قائلاً: هذا ما يقوله فورش ملك فارس: يهوه إله السماء وهبني جميع ممالك الأرض، وأمرني أن أبني له هيكلاً في أورشليم التي في يهوذا، وعلى كل واحد من شعب يهوه أن يرجع إلى هناك، وليكن يهوه معكم (الأخبار الثاني 36: 22-23؛ يوجد تنويع له في عزرا 1: 1-4، كذلك عزرا 6: 2-5؛ إشعيا 45: 1-7).**

يردد سفر الأخبار بفرح صدى مرسوم العودة الشهير المتعلق بغزو قورش لبابل، الذي صيغ نفسه على نموذج نقوش ملك آشوري، هو أشوربانيبال (669-630 ق م تقريبـًا):

> **من نينوى،آشور وكذلك سوسا، من أغاد، من اشنونّا، زامبان، متورنو ومن دير، صعودًا إلى تخوم جوتيوم، مراكز العبادة التي تقع خلف نهر دجلة، التي بقيت منشآتها [العبادية] في خراب زمنـًا طويلاً، أعدت إلى مكانها الآلهة التي عاشت هناك وأعدت تثبيتها إلى الأبد. جمعت كل شعبها وأعدت مساكنهم. وآلهة سومر وأكاد، الذينَ رحّلهم نبونيد، مثيرًا غضب سيد الآلهة [مردوك]، أعدت تنصيبهم، بناءً على أمر مردوك، يهوه العظيم، بفرح في مقدسهم، في إقامة لفرح القلب[23].**

مهما كان قرارنا حول التاريخ وراء الخاتمة في سفر الأخبار، فإن النهاية في سفر الملوك لها وظيفة أخـرى في الذهن وتحمل جمهورها خارج العصر: أفكار القارىء يمكن أن تعود إلى البدايات وتفهم الحقائق الأبدية. إنّ سرديات الملوك التي تصف عهود أبناء داود لا تسير على نفس نمط سِيَر الخماسيّة

من أبراهام [إبراهيم!] إلى موسى. ولا تبدأ قصصها بسحر الخصب، وولادة بطل وتسميته. يبدأ سفر الملوك بالأحرى بالقصة الحزينة لعجز داود [الجنسي]:

> **وشاخ الملك داود وطعن في السن، فكانوا يدثرونه بالأغطية فلا يشعر بالدفء. فقال له عبيده: ليلتمس سيدنا الملك فتاة عذراء تخدمك، وتعتني بك وتضطجع في حضنك، فتبعث فيك الدفء. فبحثوا له عن فتاة جميلة في أرجاء إسرءيل، فعثروا على أبيشج الشونمية فأحضروها إلى الملك. وكانت الفتاة بارعة الجمال، فصارت له حاضنة، تقوم على خدمته، ولكن الملك لم يعاشرها (الملوك الأول 1: 1-4).**

هـذا المشـهد في نهاية عهد داود وبداية القصة في سفر الملوك يفتتح الحبكة على فشل داود في كسب الدعم الصادق من الشمال (صموئيل الثاني 19: 23؛ الملوك الأول 2: 1-9) وعلى مهانة جعل أكـبر أبنائه الباقين على قيد الحياة يحاول اغتصاب العرش (الملوك الأول 1: 5-53). هذه الافتتاحية تـبرز لازمة تُدمغ بها كل حكاية تالية إلى أن تبلغ السردية خاتمتها. إنها تساعد في خلق سردية عبث متسلسـل. فعجز داود هو القصة الثيمية لسفر الملوك. إنه يروي ويفسر القصة الكبيرة لعهد داود في سفري صموئيل بتجريد "سيرة حياة" داود من خاتمتها الكلاسيكيّة في **السلام** <شالوم>، مع أنّ هذه الخاتمة قد خطط لها داود في السلام الدائم الموحى به في الاسم الإيحائي الذي أعطاه لسليمان[24]. إنّ قـرار يهوه في ختام قصة داود أن يدمر أورشليم بوباء (صموئيل الثاني 24: 6) لا يلغيه ندم داود. إلا أنـه يُؤجـل. تصبح سردية أبناء داود قصة عبث من سبعة وأربعين فصلاً. إنها القصة التعيسة للرب يهـوه، الذي سيكون إله الرأفة والرحمة، لكن في سبيل تثقيف الملوك، يقبل الدور الأكثر بدائية لإله العدل.

في الإصـحاح الختامي من سرديات سفر الملوك (الملوك الثاني 25)، يقوم إسماعيل، وهو فرد من بيت داود، مع عصابة من عشرة قتلة، بقتل جدالياه، الحاكم الذي نصبه البابليون في أورشليم، حيث يـتم الثأر أخيرًا لمقتل أبشالوم، الذي قام به يوآب قائد جنود داود مع عصابته المكونة من عشرة قتلة (صموئيل الثاني 18: 14-15). أما وقد تمّ ذلك، فإنّ كل أهل أورشليم، صغارًا وكبارًا، يحققون المصير الـذي تنبأ به موسى في بداية القصة (التثنية 28: 68). إنّ الذين يفعلون ذلك، ويعودون إلى مصر، لم يكونوا يخشون الرب؛ بل «كانوا خائفين من الكلدانيين» (الملوك الثاني 25: 26).

في المشـهد النهائي لهذه القصة، فإنّ ملك أورشليم، يهوياكين المأسور لمدة سبعة وثلاثين عامـًا، يعفـو عـنه أويل مردوخ بمناسبة صعوده إلى عرش بابل (الملوك الثاني 25: 27-30). يمنح مكانة في الـبلاط أعلى من أي من الملوك الآخرين الذين كانوا معه في بابل. هذه الرحمة بآخر الباقين من بيت داود تـردد دعوة داود إلى مفيبوشيث المهجر، الباقي الأخير من بيت شاول. يُلبس يهوياكين ثيابـًا جديدة، ويسمح له بأن يأكل على مائدة ملك بابل ويمنح مخصصات من ملكه وسيده كل يوم مدى الحـياة (انظـر إرميا 52: 31-34). إنّ ترديد مجاز إعكاس السلام في خاتمة قصة تدمير أورشليم هو

اسـتعمال مـدوخ للسخرية. يلوذ آخر أبناء داود بإنسان. إن أويل مردوخ، الدور اللاّهوتي ليهوه المغتصـب العـرش، يحرر ابن داود هذا من أغلال موت سجنه. في النهاية يكون ملك بابل، وليس يهوه، هو ابن سيد داود. إنه يحب آخر أبناء داود عندما تنتهي القصة حيث بدأت[25].

إن قـراءتي لهذه الخاتمة بوصفها أمثولة إنما تدعمها نبوءتان. الأولى هي نبوءة موسى، التي تستعمل في سفر الملوك لصوغ خط الحبكة. فقد حددت قدر أبناء داود منذ البداية تمامـًا. يتكلم موسى إلى شـعب إسـرءيل مـن جـبل نبو قبل أن يدخلوا الأرض الموعودة. يحكي لهم عن الملوك المستقبلين لأورشـليم (التثنـية 17: 14-20). إنه يتكلم عن زمن سيرغبون فيه أن يكون لهم ملك، مثل الأمم الأخرى. يقدم إحجية، تحذرهم من اشتهاء السُلطة، والحب والثروة. إذا انتبهوا إليها، فإنم سيتفادون القصـة التي لا تنتهي أبدًا، التي تحكم عليهم بـا سلسلة القصص. إنّ ملكهم المستقبلي يجب عليه ألا يجمـع الخـيول ويسبب عودة الشعب إلى مصر. يجب ألا يجمع الزوجات لئلا يحرفن قلبه. وعليه ألا يكنز الفضة والذهب. تجد إحجية موسى مفتاحها باكرًا في سردية سفر الملوك (الملوك الأول 1، 5: 1 -14). حالمـا نسمع عن حكمة سليمان المُلهمة إلهيـًا، التي تعجب بـا حتى ملكة سبأ، وحالما تثار توقعـات العصر الذهبي لشالوم سليمان، فإن الأخير، حبيب يهوه، يجمع أكثر من حصته من الخيول والنساء والذهب. إذ يبدأ ب(666)

طالنطـًا من الذهب ليصنع دروعـًا للبيت الذي بناه ليهوه (الملوك الأول 10: 14-25)، وكمية مـن الذهب يعاد استعمالها على نحوٍ ملائم من قِبَل مؤلف سفر الرؤيا كآية الوحش (الرؤيا 1-18). ينهب ذهب الهيكل، سواء كان في شكل دروع أم استعمل خلافـًا لذلك، بشكل متكرر في سياق سردية سفر الملوك. إن سليمان أيضـًا يجمع الخيول من مصر، التي تصبح موضوع خطاب متمحور حـول الإيمان بالرب يهوه أو بالقوة العسكرّية لهذا العالم (الملوك الأول 10: 26-29؛ انظر التثنية 17: 16-17). أخـيرًا يجمع سليمان سبعمئة زوجة وثلاثمائة محظية ليحقق نبوءة موسى و(يحرفن قلبه) عن يهوه (الملوك الأول 11: 1-8).

تقدم قصة داود اللاّزمة المتكررة لأجل حكاية سقوط سليمان من النعمة. عندما بلغ ذروة سيرته بوصـفه محارب يهوه على رأس عصابته المؤلفة من ثلاثين بطلاً وقاتلاً عملاقـًا؛ تحرف قلبه بتشبية "ابـنة سـبأ". على نحوٍ مماثل، يصل سليمان إلى ذروة مجده ويحقق كل ما يرغب في القيام به. فيبني الهـيكل ويكرسـه. يأتي امتحانه مع رؤياه الثانية. يعرض عليه يهوه خيارًا ليقرر مصيره. إذا سار في درب داود ونفـذ كل وصايا يهوه فإنّ عرشه سيبقى إلى الأبد. ولكن، إذا فشل في ذلك، فإن يهوه سيرفض سلالته ويفني إسرءيل عن وجه الأرض. سيقبع الهيكل في الخراب. بدلاً من التسبيح، سيقابل

بيـته بالاحتقار والسخرية (الملوك 9: 4-7). بهذا الاختيار الذي يجب حسمه، يذهب سليمان لمقابلة ابنة سبأ، الملكة ذاتها (الملوك الأول 10: 1-13) التي تلاقيه بتملق قائل:

فطوبى لرجالك وطوبى لخدامك الماثلين دائمـًا في حضرتك يسمعون حكمتك. فليتبارك يهوه إلهك الذي سرّ بك، وأجلسك على عرش إسرئيل، لأنه بفضل محّبته الأبدية لإسرئيل قد أقامك ملكـًا لتجري العدل والبر (الملوك الأول 10: 8-9).

هكـذا قـيل كثير، إذ تترك ملكة سبأ سليمان، مع ذهبه وخيوله ونسائه. فهي لم تعد هبات من النعمة الإلهية، إنما تصبح جذابة على نحوٍ مغرٍ وتأسر غرور الملك.

تُعـدد الآن ثـروته الكبيرة من الذهب والخيول والنساء؛ تحقيقـًا لنبوءة موسى يحرفن قلبه عن (الطريق المستقيم) لداود. إنّ ملكة سبأ هي أول وآخر شخص يصف ابن داود بصفة الاستقامة. المرة الأولى الـتي تستعمل فيها [هذه القصة] حول داود تأتي من فم شاول، الذي يعترف باستقامة داود. (صـموئيل الأول 24: 18)[26]. في سـفر المـزامير وسفر الأمثال، تربط [هذه الصفة] بخشية الرب، الفضـيلة الوحيدة لخشوع التابع أمام سيده الإلهي. إنما أيضـًا الفضيلة التي يطلبها موسى من ملوك إسـرئيل في المستقبل. في خاتمة القصص حول بيت داود، يفر الشعب إلى مصر. إنّ كلاً من الشعب ويهوياكين قد حولا خشيتهما من الرب إلى أويل-مردوخ.

يدخل المؤلف الضمني لسفر الملوك في جدال مع سفر إشعيا، الذي يستعير منه جدول أعماله. في سـفر الملوك، يلعب أبناء داود دور إسرئيل إشعيا عندما أثاروا بشكل سيء الصبيان الذين يحتاجون أبـًا وقصبة معلم ليتعلموا دروسهم (إشعيا 1: 2-6؛ 3: 5؛ 12). أما وقد حفظ عن ظهر قلب مَثَلَ سليمان أن يهوه «يعاقب الطفل الذي يحبه، مثلما يعاقب الأب ابنه» (الأمثال 3: 12)، يُدعم مؤلفنا بـتراث مخـزون من الحكمة مع قصص الثواب والعقاب، اللذين ينفذهما جيدًا الرب إليفاز في سفر أيوب:

طوبى للرجل الذي يقومه الرب، فلا ترفض تأديب القدير. لأن الرب يجرح ويعصب، يسحق ويداه تبرئان (أيوب 5: 17-18).

إنّ إسرئيل إشعيا القديم، الذي دمرته ونبته آشور وبابل، طفل ينبغي تربيته عبر الدموع والمعاناة، مارس الدور الذي يسنده مؤلف سفر الملوك إلى أبناء داود. ففي خاتمة قصتهم، ينهضون مع ذلك من رمـادهم (انظر إشعيا 6: 11-13). ينتظر المؤلف الجيل الجديد لجمهوره الذي سيتخذ، وهو فاهم، يهوه إلهـًا له ويسمع التوراة في قلبه.

يدعـو إشعيا جمهوره إلى **الاقتداء** (imitation). فالقصة حول إشعيا والملك حزقيال في أثناء حصار آشـور أورشليم، الذي ناقشناه في القسم (1/ 3) الأبناء والملكوت) من هذا الكتاب، هي أمثولة عن ثـيمة التواضع (إشعيا 36-39). تأخذ القصة منطلقها في الخبر الجيد [البشارة] عن حضور يهوه كما

يعـبر عنه في إعلان الخلاص من خلال طبعة ثمانية كاملة من النشيد لأجل الإنسان البائس. إنه يعلن [عن] الخلق الجديد، الذي ينبت من القرمة الميتة لإسرءيل القديم:

ها هو إلهكم قادم، مقبل بالنقمة، حامل جزاءه، سيأتي ويخلصكم. عندئذٍ تبصر عيون المكفوفين وتتفتح آذان الصم، ويطفر الأعرج كالظبي، ويترنم لسان الأبكم فرحـًا، إذ تتفجر المياه في البرية، وتتدفق الجداول في الصحراء. ويتحول السراب إلى واحة، والأرض الظمأى إلى جداول. وفي الأوجرة حيث كانت تأوي بنات آوى، ينمو العشب والقصب والبردي. وتكون هناك طريق تدعى طريق القداسة (إشعيا 35: 4-8).

عـلى امتداد ذاك الطريق المقدس، يعود مفتدو يهوه إلى الوطن؛ فقد أصبحت أحزانهم وتنهداتهم ضـجيج فرح وابتهاج طفل (إشعيا 35: 10؛ انظر 51: 11). ترمز حكاية حزقيال إلى الأمم المتمردة ضد يهوه ومسيحه في المزمور (2)، الذين يُحاكمون في غضب يهوه القادم:

بالجلبة شعوب كثيرة يضجون كبحر عجاج! يا لصخب الأمم! فإنهم يصخبون كعجيج لجج غامرة. أمم تدر كهدير المياه، ولكن حالما يزجرها يهوه ترب بعيدًا، وتتطاير كما تتطاير عصافة الجبال أمام الرياح . . في المساء يطغى عليهم رعب ، وفي الصباح يتلاشون. هذا هو نصيب ناهبينا وحظ سالبينا (إشعيا 17 : 12-14).

هـذا التحذير النبوئي يُحكِّم قدر الجيش الآشوري في قصة حزقيال. إذ يزجر الآشوريون بسبب ضـجيجهم (إشـعيا 37: 24-29)، وفي المساء يزورهم يهوه برعب وبائه (إشعيا 37: 36). الرسالة النبوئـية تحمل كلاً من اللعنة والبركة. فمن ناحية أولى يمنح الخلاص والحياة إلى بقية يهوذا أورشليم، الـتي تضع من خلال حزقيال ثقتها في يهوه، ومن ناحية أخرى، يقدم الموت والرعب إلى (185000) مـن جـنود أكـبر جـيش على وجه الأرض عقابـًا على عجرفة سنحاريب. تقف قصة حزقيال وأناشـيدها النبوئية ضمن خطاب إيديولوجيا الخلق الملكية. إنّ دموع ندم حزقيال الهامة هي أيضـًا مركـزية في هذه المناقشة. فقد رفض يهوه حزقيال في غضبه ويأمره بالموت. استجابة لذلك، يصور مشـهد صلاة حزقيال (إشعيا 38: 3؛ الملوك الثاني 20: 3) ويردد صدى إيمان سفر المزامير بأنّ يهوه سيسمع صوت النحيب (المزامير 6). إنّ حزقيال هو الأمير البار الذي يجد ملاذه في يهوه (المزامير 2: 12). إنـه يسـير في درب يهوه (المزامير 1) بإيمان (المزامير 15: 2؛ 51: 8؛ 86: 11) وبقلب طاهر (المزامير 15: 2؛ 17: 3؛ 24: 4؛ 27: 8؛ 37: 31؛ 51: 12؛ 84: 6؛ 86: 11؛ 119: 10؛ 138: 1). إنه يفعل ما هو حسن في عيني يهوه.

على كلٍ، ففي رد يهوه على حزقيال، تكون القصة ملائمة للثيمات الكبرى لأسفار الملوك وإشعيا وتقترب من موتيف الولادة الجديدة في الإيديولوجيا الملكية. يستجيب يهوه لدموع حزقيال بصوت كـبير كهـنة مهـرجان أكيتو البابلي (انظر القسم 2/ 2) أسطورة المحارب القدوس القاهر من هذا المؤلـف). إنّ يهوه، في حين يصور مثلاً أو آخر من أمثال سليمان: «احفظ وصاياي فتحيا؛ وصن

شـريعتي» (الأمـثال 4: 2، 4؛ 7: 2)، يسمح للملك بأن يعتمر تاجه. إنه يجدد عهده: «قد سمعت صلاتك ورأيت دموعك وها أنا أضيف إلى عمرك خمس عشرة سنة» (إشعيا 38: 5، الملوك الثاني 20 : 6). يستعمل سفر الأخبار هذا الحدث لأجل قصة حول الملك رحبعام (الأخبار الثاني 12: 1-16). إنـه يشدد أيضـًا على الحاجة إلى امتحان تواضع الملك. تبدأ القصة، «عندما ترسخت دعائم مملكة رحـبعام وقويـت شـوكته» (الأخبار الثاني 12: 1). في عزّ قوّته الخاصّة، فإن الملك "نبذ هو وكل إسـرءيل معـه شريعة يهوه" (الأخبار الثاني 12: 1ب). كما في قصة حزقيال، تدد خيانة الملك بأن يدفع رحبعام حياته ثمنـًا. يقاس العقاب بالجريمة. فكما نبذ شريعة يهوه، كذلك سينبذه يهوه إلى يد فـرعون (الأخبار الثاني 12: 5). في مواجهة الموت، يتضع الملك وبذلك يسمح له بأن يتولى حكمه مرة ثانية:

> **فتذلل رؤساء إسرءيل والملك . . فلما رأى يهوه أنم اتضعوا، قال لشمعيا: من حيث إنم قد تذللوا فلن أهلكهم بل أتيح لهم فرصة لبعض النجاة ولن ينصب غضبي على أورشليم بيد شيشق (الأخبار الثاني 12: 7).**

حالما يثبت اتضاع حزقيال، يرفع يهوه الحصار لكي يكون بمقدور حزقيال أن يتخذ دوره كملك جديـد. يفتـتح المشـهد الختامي للقصة على سخرية يهوه من آشورية (انظر المزامير 2: 4). ُيقتل سنحاريب في هيكل إلهه السيء الطالع في نينوى. إنّ سيف الجزاء يقطع الملك، محاكيـًا رعب الملاك الذي أهلك الجيش الآشوري.

قبلـئذٍ في سلسلة سرديات سفر الملوك، وعد يهوه سليمان بأنه إذا سار الملك من كل قلبه وكان مخلصـًا لوصـاياه (الملوك الأول 9: 4-5)، فإن بيت داود سوف يستمر إلى الأبد. الآن، في قصة حصـار أورشـليم، لم ينشد حزقيال قوته لا في قصبة مصر المكسورة ولا في خيول وعربات الملوك العظـام. لقد عوّل على يهوه وحده، فأطاح تواضعه بتنين آشورية الكبير. فهل هو المخلّص الضمني لوعد سليمان؟. إنّ المؤلف، الذي يتحداه هذا المنطق الجزائي تحديدًا في خط حبكته، يخيب آمال قرائه بختم قصته ببراعة جرى التقليل من أهميتها. حالما يتحرك الظل على المزولة، إلى الوراء عشر خطوات كآيـة على الحياة المددة لحزقيال، يستقبل الملك المبعوثين من ملك بابل. إنّ حزقيال الفاضل، الذي يمـنح الفرصة أخيرًا، يظهر نفسه على أنه مجرد إنسان. إنه يأخذ ضيوفه البابليين من المستقبل ويريهم كـل كنوز الهيكل وقصره: «لم أترك شيئـًا في مخازني لم أطلعهم عليه» (الملوك الثاني 20: 15). على نغمـة السذاجة هذه، تختم القصة المأساوية للملك الصالح حزقيال في سفر الملوك حيث بدأت: على الثيمة السباعية لنهب الهيكل. يخطو إشعيا من خلف الستارة ليشرح شؤم ضيافة حزقيال:

ها أيام تأتي ينقل فيها إلى بابل كل ما في قصرك، وما ادخره أسلافك إلى هذا اليوم، ولا يبقى منها شيء، يقول يهوه. وَيُسبى بعض أبنائك الخارجين من صلبك ليكونوا خصيانـًا في قصر ملك بابل (الملوك الثاني 20: 17-18).

3/ 2/ 6) نهاية الحرب

كما جادلنا في الفصل الماضي، كل الحروب في العالم هي حروب مقدسة، والهدف من الحرب هو السـلام. هذه الإيديولوجيا ليست كلبية بل السلامية/ اللاعنفية (Pacifist)؛ لأنه لا يمكن لإنسان أن يعـرف مشـيئة الرب. إن خاتمة الصراع العنيف ضد الأمم هي سلام يوتوبي وخرافي. لقد كان هذا عنصـرًا رئيسـيًا للإيديولوجيا الملكية قبل زمن طويل من قيام الفرعون مرنفتاح بختم رقيم انتصاره بإعلان **السلام** على الأقواس التسعة لهذا العالم. هذا الأمل اليوتوبي، أنّ الملوك والحرب يمكن أن يخلقا السلام الأبدي، هو الذي يدعم ثيمة سقوط سليمان من النعمة. إنه يضيف صوت سخرية نقدية إلى السـيرورة. فالدور النبيل والمتعالي للملك بوصفه عبد الإله يمنحه مهمة إعادة إنشاء العالم كما خلقه الـرب أصلاً. مهمة هذه القصص هي كشف بشرية وغرور الملك، رغبته في إعادة صنع العالم على صورته بدلاً من صورة الرب. بدلاً من النظر إلى داود وسليمان كشخصيتين عظيمتين من عصر ذهبي منصرم، يدعو المؤلف المستتر في خاتمة سفر الملوك الثاني قرّاءه إلى الحكم على أبناء داود هؤلاء لأجل ادعاءاتهم القدرة. إنّ شخصيات الأنبياء الحاضرة دومـًا تقود هذه الجوقة.

يؤطـر سـفر الملوك ثيمتي العجرفة والغرور في قصص الأنبياء، التي لا تخجل من الهزلي. إنّ النبي كشخصـية ساخرة، عندما يكون ناجحـًا، ينافس الملك التراجيدي تمامـًا ويخلق بديلاً سلميـًا له عن طريق القتل والرعب الملكي.رغم أن أنبياء القيامة يملأون شعبيـًا المخيلة بعنف من المقاس القيامي لايكـون العـنف قوميـًا/ عصبيـًا (nationalist) ولا معاديـًا للأجانب (Xenophobic). في سفري الملـوك ومعظم الأنبياء، كانت الضحيتان الأوليتان للحرب المقدسة هما السامرة وأورشليم. تستعمل شخصـية الـنبي كمحفـز لأجل النقد اللاّذع ضد جهل إسرءيل، وعصيانه ورفضه لطريق استقامة التقوانـية: «الـثور يعرف قانيه، والحمار معلف صاحبه، أما إسرءيل فلا يعرف، وشعبي لا يفهم» (إشعيا 1: 2-3؛ انظر إرميا 2: 1-4؛ حزقيال 2: 3-5؛ هوشع 1: 2-5؛ يوئيل 1: 2-4؛ عاموس 2: 4، 6؛ ميخا 1: 3-5؛ صفنيا 1: 2-4؛ زكريا 1: 2-4).

ينتقد سفرا الملوك أنبياء يوم القيامة الذين يملأون صفحاتهما بقدر ما يملؤها الملوك الدمويون. إنهم أيضـًا يشككون بجزاء إله عدالتهم. فالنبي إيليا يبدأ سيرته بإنزال الدمار والغضب الإلهي حرفيـًا عـلى أعدائه. تجد ذروة قصته النبي العظيم، العائد لتوه من مذبحة أنبياء بعل على جبل الكرمل، وقد اقتنصـه أعداؤه وهو يعدو للنجاة بحياته. عندئذٍ يتحول المشهد إلى مشهد هزلي وساخر. إذ يجد إيليا

نفسه في صحراء حوريب، وهو يغط في النوم تحت شجرة (الملوك الأول 19: 5؛ انظر يونان 4: 6). إذ يكون خائفـًا جدًا على حياته، يصلي لكي يموت (الملوك الأول 19: 4؛ انظر يونان 4: 2-4). إنّ سخرية المؤلف، مع ثيمة إشعيا العظيمة عن جيل يسمع نبيه لكنه لا يفهم، تنقلب الآن لتقض مضجع جمهور سفر الملوك، حيث تكون طبيعة الرب الحي هي الثيمة. إنّ نبي يهوه إيليا قد كسب رهان حياة وموت مع أنبياء بعل حول ما إذا كان بمقدور الإله أن يسمع. لقد صرخوا، لكن بعل لم يسمع (الملوك الأول 18: 26). إنّ يهوه، بالطبع، الذي سمع في الماضي ابنه إسماعيل في الصحراء (التكوين 21 : 1)، هو إله يسمع وهكذا يكسب إيليا رهانه. في حوريب يقدم إيليا نفسه، وهو يتكلم مع يهوه، كنبي مصنوع في صورة الإله الذي أرسله، «مفعمـًا بالحماس لأجل يهوه إله الجيوش»، يدمر المذابح ويقتل الأنبياء (الملوك الأول 19: 10). ومع ذلك، تختم القصة برسالة تناقض كل ما جعل سفر يونان إيليا يرمز إليه. فالرب لا يكون في العاصفة العظيمة، أو الزلزال أو الحريق. صوته هو «صوت الهمس الخافت» (الملوك الأول 19: 12).

إنّ سفري الملوك يخلعان كلاً من النبي وإله العاصفة عن عرشهما. إنما يحولان التراث ويمنحانه دلالة جديدة. يهزأ الإله الصامت من إله عاصفة الكرمل الذي أهلك أنبياء بعل. في نقطة انعطاف قصص أنبياء سفر الملوك هذه، فإنّ إيليا، الذي يرى ويفهم مع موسى عند جبل الرب، يفسح الطريق لخلفه، أليشاع. يستعيد أليشاع، الذي يرث عباءة إيليا، قوة الروح التي مررها موسى إلى يشوع. إنّ أليشاع، الثالث من هذا الثلاثي من الشخصيات الذين ساروا عبر البحر دون أن تبتل أقدامهم، يمتلك القدرة على شق مياه نهر الأردن. بحصته المضاعفة من روح إيليا (الملوك الثاني 2: 1-22)، يكون أكبر من إيليا. في حين جلب إيليا القضاء الإلهي والحرب ضد بيت أخاب بسبب مقتل نابوت وسرقة كرمه (الملوك الثاني 21؛ انظر صموئيل الأول 11-12)، يسند أليشاع دور إنهاء دورة العنف وجلب السلام والمصالحة إلى إسرءيل.

تقدم قصة أليشاع الصغيرة المكررة ثلاثـًا خليفة إيليا بوصفه نبي السلام للسامرة (الملوك الثاني 6). المشهد الأول هو قصة معجزة بسيطة، تصور قسمة أليشاع المضاعفة من الروح. أوقع أحد تلاميذ أليشـاع فأسـًا مستعارًا في نهر الأردن. كما أحال موسى الماء المرّ حلوًا، يقطع أليشاع عصـًا من الغابـة ويرميهـا في الماء ليجعل الحديد يطفو (الملوك الثاني 6: 1-7) يُؤطر المشهد الثاني أثناء حرب السـامرة مع الآراميين من دمشق (الملوك الثاني 6: 8-18). إنه وقد امتلأ على نحوٍ مضاعف بالروح كمـا هو أليشاع، يكون قادرًا على قراءة عقل ملك العدو ويرسل على نحوٍ متكرر تقارير إلى ملك إسـرءيل، يعلمه باستراتيجية الملك الآرامي ضده. على نحوٍ يمكن تفهمه، يزعج هذا ملك آرام، الذي يرسـل فرسانه لتطويق البلدة التي يقيم فيها أليشاع. في هذا الحدث الثاني، يلعب العدو دور سليمان ويضـع إيمانـه في الخـيول والعربات في حين يؤمن أليشاع بالرب. يرتعب خادم النبي من الهجوم

المفاجئ للفرسان، حتى يشير أليشاع، رجل الرب، «لا يوجد على جانبنا أكثر مما يوجد على جانبهم». يصلي أن تتفتح عينا رفيقه الشاب. بمثل هاتين العينين الملهمتين، يرى العبد أليشاع، إلى حدٍ كبير مثل يشوع في أريحا، «مطوقًا بجبل من أربعين حصانًا وعربة». يدرك أنّ حكايته يمكن أن تقدم شرحًا لسفر إشعيا، وتفتح أعين جيل أعمى. المشهد الثالث من الثلاثية يبنى كخاتمة للقصة (الملوك الثاني 6: 18-23). عندما يهاجم الآراميون يصلي أليشاع لكي يصاب العدو بالعمى مثل الجيل الجاهل لإشعيا. يتم ذلك، فيخبر الجنود العميان أنّ سبيلهم ليس هو السبيل الصحيح. هذا البيان، مهما كان خارج السياق، يفتح حوارًا يشرح (لاهوت الطريق) لسفر المزامير والسبيل الصحيح للاستقامة[27]. إذا اتبع القارئ ذلك السبيل كما تتابع قصة أليشاع، سيجد نفسه في قلب التوراة.

إنّ الجنود، الأكفاء، المدربين جيدًا والمخيفين كما هم فعلاً، ليسوا حتى في المدينة الصحيحة. يعرض أليشاع عليهم أن يدلهم على الطريق الصحيح إلى السامرة. مرة أخرى، إنّ تفتح الأعين يجلب الفهم. فالجنود الأعداء في وسط السامرة، التي يحاصرها الملك وجيشه، يكونون متلهفين لقتلهم، كما هي عادة الجنود. يزجر أليشاع ملكه و،في تعليق دراماتيكي على شريعة موسى، يأمر السامريين بأن يحبوا عدوهم (اللاّويين 19: 18، 34): «دعوهم يأكلون ويشربون وأعيدوهم إلى سيدهم». يقيم ملك السامرة وليمة قبل إرسال الجنود إلى أوطانهم. تختم القصة على نغمة **السلام** <شالوم> الدائم: أن لا يرسل الآراميون جنودهم في غارات إلى إسرءيل مرة أخرى.

هذه القصص، التي تصور العصيان لتوراة موسى، وبوجه خاص، الوصية بحب العدو أو الغريب، لها أشكال مختلفة عديدة في **الكتاب**[28]. إنّ حب الجار، والأجنبي والعدو، لب وخلاصة شريعة موسى، يلعب بشكل متعمد ضد سياسة الحرب. فسفر الملوك، الذي يبدأ بالشخصيات المتغايرة للملوك الصالحين والملوك الفاسدين، ينخرط في مبارزة ثيمية بين المفهومين العنيف والمسالم للإله، الذين يمثلهما الدوران المتباينان لنبي يوم الحساب إيليا وخلفه، نبي الرحمة والرأفة، أليشاع السامرة.

يستمد المسعى الخصائص المميزة من الشكل القديم للمناظرات، والقصص الخرافيّة والحكايات التعليميّة، الموجودة قبلئذٍ في أدب الحكمة القديم من سومر ومصر. هذا الأدب يضع بشكل نمطي شخصيتين متغايرتين أو متضادتين في سجال مع بعضهما بعضًا، كالصيف والشتاء والطير والسمكة، والنعجة والقمحة[29]. يكون الكثير من السجالات هازلاً وتكون كلها تقريبًا مشحوذة بالهجاء والسخرية. بعضها يكون تقيًا، مثل السجال بين إنسان وإلهه، الذي يقدم حجة الإنسان دفاعًا عن الاقتداء التقي[30]. فيما تبقى السجالات الأخرى منتقدة بعمق للظلم العام والتقوى الضحلة. إنّ قصة الفلاح الفصيح المصرية، إحدى أظرف القصص، يمكن اعتبارها بإنصاف رائدة

لرواية ‹المحاكمة/ The Trial› لفرانز كافكا[31]. كذلك لا شيء يفوق السجال الساخر على نحوٍ عميق بين إنسان وروحه [نفسه] (كا) حول فوائد الانتحار، الذي يتوج بالملاحظات الختاميّة ل(كا):

روحي قالت لي: ضع الحزن جانبـًا، يا من تنتمي إليّ، يا أخي! [رغم] أنك قُدمت قربانـًا على كانون [مجمرة]، فإنك [لا تزال] تتمسك بالحياة، كما تقول. سواء كان مرغوبـًا أن [أبقى] هنا [لأنك] قد نبذت الغرب[غروب الشمس، عالم الأموات] أو كان مرغوبـًا أن تصل الغرب وينضم جسدك إلى الأرض، سأجيء لأرتاح بعد أن تكون قد استرخيت [في الموت]. هكذا سوف نتآلف معـًا[32].

يـتأثر الكـتاب تأثرًا عميقـًا بهذا الشكل وخطابته. بالتأكيد إنّ من بين بعض أشهر المقاطع هو التـباين [الذي يصوره] الأب بين الابن الذي ينصح بحفظ وصاياه وتجنب البغي والزانية (الأمثال 6: 20-7: 5) وال«شاب الرد من الفهم» الذي يسعى إلى المرأة الفاسقة (الأمثال 7: 6-23) أو التباين المشابه بين الحكمة والحماقة (الأمثال 8). أما أشهرها، بالطبع، فهي السجالات بين أيوب وأصدقائه الـثلاثة حـول الاسـتقامة (أيوب 4-31) وسجال أبراهام [إبراهيم!] مع يهوه حول العدالة الإلهية (التكوين 18: 22-23).

إنّ الأكـثر ملاءمة حتى لسياق سفر الملوك هي المناظرة الضمنية لسفر المزامير بين طريقي الأبرار والأشرار:

طوبى للإنسان الذي لا يتبع مشورة الأشرار، ولا يقف في طريق الخاطئين، ولا يجالس المستهزئين. بل في شريعة يهوه بجته، يتأمل منها نارًا وليلاً. فيكون كشجرة مغروسة عند مجاري المياه، تعطي ثمرها في حينه، وورقها لا يذبل، وكل ما يصنعه يفلح. ليس كذلك حال الأشرار، بل إنهم مثل ذرات التبن التي تبددها الريح. لذلك لا تقوم لهم قائمة في يوم القضاء، ولا يكون للخطاة مكان بين جماعة الأبرار، لأن يهوه يحفظ طريق الأبرار، أما طريق الأشرار فمصيرها الهلاك (المزامير 1: 1-6).

إنّ تصـوير هـذه السـجالات من خلال القصص هو نموذجي للسرديات الكتابية والأمثولات والحكايات الشعبية الأخرى. هذا التصوير يكون طاغيـًا على نحوٍ خاص في قصص الصراع الكثيرة بين الأمم والأخوة[33].

3/ 3) شخصية داود في القصة والنشيد

3/ 3/ 1) أسلاف داود في الشرق الأدنى القديم

في حين تجد شخصية داود في قصص سفري صموئيل الأول والثاني أقدم موازياتا في سورية وبلاد الـرافدين في قصتي أسرحدون وآشور وإدرمي ألالاخ (الملحق 2، رقم 4، 13)، فإنّ أقرب الموازيات ربمـا تكـون أسـاطير هـرقل الإغريقية والتراثات الأبوكريفية [المنحولة] لسفري المكابيين الأول والـثاني.كمـا تقدم لنا حكاية إدرمي، كما نوقشت في الفصل الخامس، التنويعات المبكرة للمغامر الشـاب الـذي يكون، مثل أسرحدون، أصغر إخوته[1]. إنّ العناصر الأخرى الكثيرة لقصة إدرمي تـوازي قصة داود؛ تديد للبطل وفراره إلى الصحراء، حياته مع الخافيرو لمدة سبع سنوات؛ الصراع عـلى مملكته مع عصابة أتباعه؛ الأفكار التي تراوده والتي لاتراود أحدًا آخر؛ التهديد على حياته من قـبل سيده؛ المساعي للتفاوض على العفو وإقامة السلام مع ملكه، أيمان [ج يمين] الولاء، والعرفان والحب المقدمة له؛ حملة عسكرية تنتهي بدخوله الظافر إلى ألالاخ؛ بناء بيت وتنظيم العبادة الصحيحة في المديـنة وتسـليمها إلى ابنه. في حين حكم إدرمي لمدة ثلاثين عامـًا، فقد حكم داود الأربعين [عامـًا] الكتابية.

إن الجوانـب الأكـثر خرافـية في شخصية داود في سفر المزامير وفي الأناشيد التي تشكل قصته (صـموئيل الأول 2: 1-10؛ صـموئيل الثاني 1: 19-27؛ 22؛ 23: 1-7) مرتبطة ارتباطـًا وثيقـًا بـتراث ترانيم وأناشيد النصر التي نعرفها من مصادر تعود للسلالة الثامنة عشرة مثل نشيد تحتمس[2]، الـذي يمكـن فهمه جيدًا على أنه أقدم الشخصيات المخلّصة المعروفة التي نجدها في سفر المزامير. إنّ تحـتمس، الـذي أنجبه آمون-رع، يسحق أعداء أبيه. إنه المخيف والمخضع البلدان الأجنبية. كلهم يُـرمون تحت قدميه ويقيدون بسيادته. يبلغ عهده أطراف الأرض ويكون حكمه أبديـًا. إنه يمتلك القـدرة على فيضانات النيل ويُتوج [ملكـًا] في بيت رع. إنه ابن آمون رع، المحبوب، المولود من جسـده [صلبه]. تؤثر فروع التراث الأخرى على تطور شخصية داود. فعلى سبيل المثال، إنّ دور

داود كموسـيقي ومغـنٍ يشتق بشكل مقنع من تراث أورفي (Orphic). ومن ناحية أخرى، بصفته محـبوب إلهه ومحاربـًا عظيمـًا، يسحق عالمـًا مشاغبـًا، تأتي موازيات قليلة قريبة للغاية منه مثل نقش ساتي الأول:

الإله الطيب، القدير بذراعه، البطولي والباسل مثل مونتو، الغني بالأسرى، يعرف كيف يضع يده، حذرًا أينما كان؛ يتكلم بفمه، يعمل بيديه، قائدًا شجاعـًا لجيشه، محاربـًا باسلاً في قلب الـ اع، Bastet [أسدًا] مخيفـًا في المعركة، يخترق حشدًا من الآسيويين فيبطحهم، يسحق أمراء رتنو، ينهي من يعترض طريقه. إنه يسبب تقهقر أمراء سورية، كل الذين كان تبجحهم كبيرًا للغاية. كل بلد أجنبي إلى أطراف الأرض، يقول أمراؤهم: 'أين سنذهب؟'. يقضون الليل يلهجون باسمه، وهم يقولون انظروا! انظروا! في قلوبم. إنّ قوة أبيه آمون هي التي قضت له بالبسالة والنصر[3].

إنّ حكاية المطالبة الثلاثية البطولية لداود بابنة الملك عروسـًا له، والذي يدفع في النهاية مئتي غلفة مـن الفلستيين (صموئيل الأول 18: 20-27)، تلقى تنويعـًا أخف في حكاية مصرية، حكاية الأمير الذي كان مهددًا بالأقدار الثلاثة[4]. تتضمن القصة عناصر كثيرة توجد أيضـًا في أسرحدون وإدرمي وحكايات داود، بما في ذلك ثيمة الامتحان في القفر. يذهب هذا الأمير إلى القفر لـ "يتبع قلبه". إنه يخبر الجميع أنه ابن ضابط مصري، كان قد طرد من مصر من قبل زوجة أبية الشريرة. جاء إلى أرض أمـير نـرين، الـذي كانت له ابنة جميلة. كانت لغرفتها نافذة، تفتح على ارتفاع (100) قدم عن الأرض. أرسل الأمير في طلب كل أبناء أمراء أرض سورية: من يصل إلى نافذة ابنتي، ستكون زوجة لـه!. لمـدة ثلاثة أشهر يقضي أبناء الأمراء وقتهم وهم يثبون. عندما يقع نظر الأميرة على الشاب، ينضـم إلى أبناء الأمراء في وثوبم. أخيرًا يصل إلى نافذة ابنة أمير نرين، الذي يرفض إعطاء ابنته إلى آبـق [هارب] من العدالة. يرسل خدمه لإخبار الأجنبي بأن يعود من حيث جاء. مع ذلك، فإنّ ابنة الأمـير تحـب الشاب وتقسم بأنا ستموت من دونه. يرسل الأمير القتلة ليقتلوا الشاب، لكن الإبنة تصرح مرة أخرى أنا ستموت إذا هم آذوا الشاب: «لن أعيش ساعة بعده». يستدعي الأمير الشاب وابنته أمامه فيتأثر تأثرًا شديدًا بمظهره حيث إنه يعانقه ويقبله ويعلنه ابنـًا [صهرًا] له.

في حين تتضمن قصة داود عناصر هذه القصة الأكثر أهمية، ترد موتيفات الفرار إلى القفر والفوز بالـزوجة مـن خلال عمل بطولي في ثلاث سرديات كتابية أخرى. كان أبراهام [إبراهيم!] عجوزًا عندما كلف عبده بالعودة إلى بلده ليجد زوجـًا لابنه إسحق. عندما يصل العبد إلى بلاد الرافدين، يصلي إلى يهوه، إله أبراهام [إبراهيم!]، لأجل النجاح ويفرض امتحانـًا:

ها أنا واقف عند بئر الماء حيث تقبل بنات أهل المدينة فليكن أن الفتاة التي أقول لها: ضعي جرتك لأشرب منها، فتجيب: اشرب وأنا أسقي جمالك أيضـًا، تكون هي التي اخترتها لعبدك إسحق. وبذلك أدرك أنك أسديت معروفـًا لسيدي (التكوين 24: 13-14).

يجتاز يهوه امتحانه عندما تفعل عذراء صغيرة جميلة بلهفة كل ما تمناه العبد، قبل أن يطلب ذلك منها وعلاوة على ذلك تدعوه إلى الإقامة مع عائلتها. إن كون تلك الفتاة هي رفقة التي يتبين أنها ابنة بتوئيل، ابن أخي أبراهام [إبراهيم!]، إنما يؤكد القصد الإلهي. لقد ذهب ملاك يهوه قبله ومهد طريقه (التكوين 24: 40). ثمة قصة أخرى تلقى يعقوب في بحثه عن زوجة. إنّ يعقوب، الهارب من أخيه عيسو والذي أرسلته أمه ليجد زوجة من عائلة بتوئيل، في محاكاة لقصة إسحق، يصل إلى براري قِدِم ويأتي إلى بئر مغطى بحجر كبير. ثمة ثلاثة قطعان من الغنم تنتظر أن تسقى فيما الرعاة مجتمعون معًا لإزاحة الحجر. تأتي راحيل، ابنة بتوئيل، في هذه اللحظة بقطيع رابع. يذهب يعقوب، الذي يعرف أنه لم يحن الوقت بعد لمجيء كل القطعان معًا، إلى البئر، ويدحرج الحجر بمفرده عن البئر. إنّ يعقوب، الذي يفوز بعروسه بمأثرة القوة هذه، يقبّل راحيل ويمكث مع العائلة شهرًا ويقبل أن يعمل سبع سنوات لجعلها عروسًا له (التكوين 29: 1-14). يُقدم تنويع ثالث للقصة الكتابية عندما يفر موسى من فرعون إلى أرض مديان ويجلس على نحوٍ مشابه قرب بئر (الخروج 2: 15-22). يأتي امتحانه عندما يطرد الرعاة البنات السبع لأمير مديان، وقد أتين ليسقين قطيع أبيهن. «لكن موسى هب لنجدتهن وسقى غنمهن». يُدعى موسى إلى تناول الخبز، فيمكث ويتزوج إحدى البنات [صفورة]، التي تلد له ابنًا، دعاه جرشوم (معناه: غريب في الأرض).

تردد خطابة العصر الذهبي لكل من أسفار صموئيل الملوك وسفري الأخبار، المرتبطة بشخصيتي داود وسليمان، النقوش الملكية الشرق أدنوية. ففي حين أنّ العناية بالهيكل وعبادته هي عنصر مبتذل في دور الملك الصالح، فإنها أيضًا عنصر في نقوش الحملة الآشورية، حيث تكون مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالادعاءات الإمبراطورية بالهيمنة على العالم. توجد الخطابة النموذجية في نقش من نقوش أدد-نيراري الذي يسلط الضوء على بعض القدرة التخيلية التي يستعملها **الكتاب** على نحو مؤثر للغاية في قصصه عن داود وسليمان:

> **ملكية حدد-نيراري، الملك العظيم، الملك الشرعي، ملك العالم، ملك آشور، ملك اختاره [فبلئذٍ] [الإله]آشور، ملك الإيجيجي [كبار الآلهة] عندما كان صغيرًا، وعهد إليه بمنصب أمير بلا منازع، الذي جعلوا رعايته مقبولة لشعب آشور كما نبتة الحياة، الذي أقاموا عرشه بثبات، الكاهن القدوس، الناظر الذي لايتعب على الهيكل، الذي يحفظ لنا طقوس "الحرم المقدس"، الذي يؤثر [وحده] في رسائل وحي آشور، مولاه، الملهمة للثقة، الذي جعل الأمراء ضمن أطراف الدنيا الأربعة يخضعون لقدميه من جبل سيلونا [حيث] شروق الشمس . . حتى البحر العظيم للشمس المشرقة من ضفاف نهر الفرات . . حتى شاطىء البحر العظيم للشمس الغاربة، جعلتهم يخضعون جميعًا لقدميّ، فارضًا الجزية عليهم[5].**

تعتمد الثيمة المركزية للمملكة الموحدة والعصر الذهبي، التي تشكل بنية طبعتي قصة داود وسليمان، بناء الهيكل: بيتًا لأجل يهوه، اعتمادًا شديدًا على أسطورة بعل السورية القديمة[6]. إن

بعـل المبعوث حيـًا، وقد هزم خصمه مُتْ (الموت)، يتحرك لتعزيز سلطته على الآلهة. يعترف ببعل ملكـًا على الآلهة، كونه قد وعد بالمطر والخصب. مع ذلك، تبقى هناك مشكلة: إنّ أبناء إيل مازالوا يلتجـئون في قصـر إيل لأنّ بعل لا يملك بيتـًا خاصـًا به، ولا مكان للإقامة، ولا بلاط يمكن أن يدعـو الآلهـة إليه. وهكذا يرسل هذا الإله بلا هيكل طلبـًا إلى أخته أنات لتطلب من إيل أن يبني بيـتـًا لبعل مثل بيوت الآلهة الآخرين، مع بلاط مثل بلاطات كل أبناء عشيرات [عشتار]. لأنّ بعل يرسل المطر في موسمه، والرعد ويرسل البرق، فإنه يمنح الإذن ببناء بيت في سبعة أيام خلاقة، يبني بعل بيته من الأرز اللبناني ويغطيه بالفضة والذهب والأحجار الكريمة من الجبال. يحشد قافلة كاملة لجلب الأواني إلى بيته، «ليبني بيتـًا من الفضة والذهب، قصرًا من أنقى اللاّزورد». يسر ببيته فيدعو إخوته وأقاربـه إلى وليمة من الثيران والغنم، والعجول والحيوانات المسّمنة والعجلات من عمر سنة واحدة والماعـز الكـثير. يطعم أبناء عشيرات السبعين [بوجبة] غنية باللحوم والخمر. والآن ها هو وحده سيحكم كملك على الآلهة.

يبني سليمان مثل هذا البيت تامـًا ليهوه، [وهو] إله من دون بيت يرغب في الحكم حصرًا ويجعل الجمـيع يلوذون به. كان السلام العظيم للعصر الذهبي بانتظار سليمان، الذي يتولى مهمة إنـاء بحث يهوه عن بيت، عندما ينتهي التمرّد ضد بيت داود. يرسل في طلب الأرز من لبنان، والمهنيين الماهرين وكل ما هو ضروري. في سبع سنوات بني الهيكل، غطاه بالذهب والفضة والأحجار الكريمة المطعمة. ثم دعا سليمان وشيوخ وقادة القبائل إلى أورشليم لجلب تابوت العهد إلى صهيون. فجاء كل رجال إسـرءيل إلى الوليمة وذبحوا من الغنم والبقر ما لا يعد ولا يحصى وملأ مجد يهوه الهيكل. تختم وليمة سـليمان سـبعة أيام مرتين بصلاته لأن يلتزم يهوه بعهده مع إسرءيل: أن يقيم العدل، ويغفر ذنوب إسرءيل ويعيدهم إلى الأرض، ويرسل مطره ويحميهم من المـاعة والوباء (الملوك الأول 5: 15-6: 32؛ 7: 13-66: 8؛ انظر الأخبار الثاني 1: 18-7: 10). يستعمل المؤلف **الكتا**بي البنية المرددة لصدى قصة بيـت بعـل والوليمة الكبيرة للاحتفال بإنشائه ليس لتقديم هيكل وقصر ذَوي فخامة فائقة، تعبر عن أرفـع إنجاز ثقافي للعصر الذهبي لإسرءيل، بل للتعليق على غرور الإنجاز البشري ولتقديم قصة الهيكل مجردة من مجد سليمان كتمهيد لرفضه وتدميره المقرر قبلئذٍ من قبل يهوه.

3/ 3/ 2) موتيف المسيح في الكتاب العبراني

إنّ كـثيرًا مـن قصة حياة داود، كما تقدم في السردية الكتابية، بما في ذلك الأدوار العديدة التي يُسـتدعى لملئها في كلٍ من السرد والشعر، ينتمي على نحوٍ واضح إلى تيار من الأسطورة والسردية، يسـبق الأدب الكـتابي بزمن طويل. هذا التيار من التراث يرتبط ارتباطـًا وثيقـًا بأسطورة الخلق وعـبادة الخصب والدعاية الملكية المألوفة للعالم القديم. مع ذلك، فإنّ مصطلح (مسيح) المأخوذ من

الفعل (مَسَح) [بالزيت]، يعكس إعادة استعمال يهودية للإيديولوجيا الملكية القديمة. إنه من الصعب أن يكـون دورًا في حد ذاته ويستعصي على المقارنة بأدوار معينة يمكن أن يربط بها (ممسوح يهوه) مـثل [دور] (الراعي، ابن الرب، المختار [المصطفى]، المخلّص) وما شابه، أو حتى (ابن داود). إنّ جـزءًا مـن الصعوبة يتأتى عن الطريقة التي حاول بها الفقهاء الكتابيون أن يشرحوا المصطلح ضمن تطـور تـاريخي ذي جـذور في الممارسة القديمة المزعومة لمسح الملوك بالزيت في مراسيم التتويج الطقسـي. إنّ شخصـية الممسوح، وفقـًا لذلك، تستأثر بكل الخصائص المميزة والأدوار المرتبطة بالمُلك [المَلَكية]، سواء كان لها أم لم يكن أي ارتباط مباشر بالمسح، أو بالزيت أو بأي مما يمتلكه من المعـاني الإضافية الرمزية للقوة أو السلطة. لقد ازدادت الصعوبات بفعل الافتراض الشائع القائل إنّ إشارة الأناجيل إلى يسوع بصفته (المسيح . . الذي سيأتي) ليقيم ملكوت الرب على الأرض تتضمن توقعـًـا تاريخيـًا حقيقيـًا للمؤلفين [مؤلفي الأناجيل] ولمجتمعهم: أي أنهم كانوا يتوقعون أن يأتي المسـيح ويقيم مثل هذا الملكوت. ولا يصبح توقع المجتمع توقعـًا تاريخيـًا فحسب، بل إنّ التوقع يخلق دورًا ملموسـًا [عيانيـًا] لأجل شخصية ملغزة من نواحٍ أخرى. لما كانت المجازات اليوتوبية لملكـوت الـرب والقضاء الإلهي قد فهمت على أنها [مجازات] قيامية، فقد زعم أنّ أمثولة السردية تعكس على نحوٍ مماثل توقعات تاريخية، وحتى حركات سياسية معقدة، للعهدين الهلنستي والأغريقو-روماني. ما يتعين توقعه فقط هو أن فقهاء **الكتاب** العبراني، الذين لا يستمدون وجهة نظرهم من مثل هـذه المسـيحانية اللاّحقة-سواء كانت يهودية أم مسيحية [نصرانية] (Christian)، قد ردّوا[على ذلك]بالنزوع إلى **نزع الصفة الخرافية** (demythologize) عن فهم شخصية المسيح في نصوصهم وجعله أكـثر توافقـًـا مـع الوظيفة التاريخيّة لعبادة إسرءيل القديمة، أي "حدث" مسح الملك [بالزيت] الموضـوع في قالب قصصي (storied). في هذا المسعى لأرخنة (historicize) مسيح **الكتاب** العبراني، جرى بشكل عام تجاهل القوى المحركة للقصة والمجاز.

في نـدوة برنستن الأولى حول اليهودية والأصول المسيحية في عام (1985 م)، على سبيل المثال، تبنى الأعضـاء المشاركون بالإجماع الرأي القائل إن مصطلح (مسيح) في **الكـتاب** العبراني يشير إلى (قائد سياسـي وديني، موجود، يمسحه الرب، ينطبق غالبـًا على ملك، لكنه [ينطبق] أيضـًا على كاهن وفي أحـيان قلـيلة على نبي)[7]. في حين أنّ المصطلح غالبـًا ما يصف الكهنة، فإنه يُستعمل أيضـًا لشخصـية محددة، مثل ممسوح يهوه أو (الممسوح)[8]. باستثناء وحيد هو قورش (إشعيا 45: 1)، فإنّ المصـطلح يُعتقد أنه يشير إلى الملك الإسرءيلي المعاصر [لقورش] ويعكس علاقته بيهوه[9]. إنّ أعضاء الـندوة، وخصوصـًـا عالم أورشليم س تالمون (S.Talmon) يفصلون على نحو حاد استعمال النعت (مسيح) في الكتاب العبراني، الذي يفهم على أنه يشير إلى (ملك حاكم فعلي أو خليفته المباشر)، عن الأشكال اللاّحقة من المسيحانية. فهذه [الأشكال] كان لها بعد عقيدي ورؤياوي (visionary) يتجاوز

كثيرًا ما كانت الندوة ترى أنه المعنى الأصلي للمصطلح[10]. ُيستمد أقدم استعمال للمصطلح (مسيح) مـن إطار تاريخي في مؤسسة ملكية لإسرءيل القديم في عصر الحديد، في حين ُيربط المخلّص الفريد، الموجه نحو المستقبل، الفوق أرضي؛ بالعهود الفارسية والهلنستية والإغريقو-رومانية وُيتوج بشخصية مثالـنة (idealized) بعد عام (70 ق م)[11]. تقدم الحجة المسيحانية بوصفها يهودية تحديدًا في الأصل ويـنكر تـأثير الشخصـيات الشرق أدنوية القديمة المشابهة[12]. فعلى وجه الخصوص ُتؤكد مفاهيم الممسـوح، والخلاص الشامل والسلام الكوني باعتبارها تعكس تطورًا يهوديـًا فريدًا[13]. تفسر عادة المسـح [بالزيـتٍ] كمحاولـة من الملكية الإسرءيلّية لضم عنصري قيادة: القيادة الكاريزمية لعصر القضاة، الذي يتميز بانتخاب شخص يتسم بالروح الإلهية من جهة، والحكم السلالي للملكية، الذي يعد خاليـًا من البعد الديني أو الروحي، من جهة أخرى[14]. هذا الإجماع يفهم الكتاب بلغة (التاريخ والواقعـية). إنه أيضـًا يفصل المسيحانية (messianisim)، ومسيح العهد الجديد، عن شخصية المسيح في **الكتاب** العبراني[15].

هذا الفهم للمسيح يكون عرضة لانتقاد فرضية أن «أفضل طريقة للتعلم حول المسيح في اليهودية القديمـة هـي دراسة النصوص التي لا يوجد فيها أي مسيح»[16]. إنّ الجزم بأنّ هذا النعت يشير في الحقـيقة إلى ملك إسرءيلي معاصر لا ُيناقش، لسوء الحظ. بعيدًا عن الأرخنة الجلية لحكايات أبطال سـفر القضـاة، فـإنّ الجـزم بأن الملكية السلالية خالية من البعد الديني أو الروحي هو خاطىء. فالشخصيات الشبيهة كليـًا بالمسيح معروفة جيدًا من الأدب المصري والمسماري منذ عصر البرونز عـلى الأقل. قبلئذٍ في أقدم نصوصنا، فإنّ العناصر الثيمية نفسها التي تطغى على المسيحانية اليهودية للعهـود الفارسية والهلنستية والإغريقو-رومانية هي موجودة في كل من التراث الشرق أدنوي القديم والتراث الكتابي.

إنّ استعمال كلمة (مسيح) ذاتها ليس شديد الأهمية في **الكتاب** العبراني والأدب المرتبط به. ولا هو شـائع كمـا يظـن المرء. مع ذلك، فإنّ أسطورة الملك المثالي موجودة في كل مكان. إنها الأساس الفكـري لقصص كلٍ من العهد والحكم الأبدي، بما في ذلك ثيمات الاستعادة والعصر الذهبي. إنّ شخصية الملك كمحارب قدوس ذي القدرة على تقرير مصير وحكم العالم، التي يعبر عنها في مجازات الشـالوم المألوفة المبتذلة، مع بركات الرعاية الإلهية ولعنات القضاء، إضافة إلى الحكم الكوني، كلها ملامـح للنصوص الإمبراطورية المبكرة. علاوة على ذلك، فإن النصوص الكتابية لا تمتص بسهولة أو تستعير عناصر مجازية من الإيديولوجيا الملكية كما يجزم تالمون. إنها تستعملها خصيصـًا لتحويل يهوه إلى إلـه كـوني وإمبراطوري من النوع الشرق أدنوي القديم. إنّ مجاز المسح وموتيف مسح الكهنة والأنبـياء والملـوك المرتبط به هما مجاز وموتيف ينتميان إلى أسطورة الملك الكبرى هذه. فالمسيح هو شخصـية أسطورة، عنصر في مسعى القصة القديمة للتكلم عن المتعالي، الذي يجد فيه العالم البشري

انعكاسـًا له. إنه يستعمل لا كإشارة مباشرة إلى أي ملك تاريخي، معاصر ولا إلى أي توقعات **تاريخية** معروفة قبل بار كوكبا (حوالي 135 ق م). إنّ الكتاب يحول الإيديولوجيا الملكية لأغراض لاهوتية[17]. تتعـنقد العناصـر الثيمـية عـلى نحوٍ متماسك حول نعت المسيح وتعكس ترديدًا أسطوريـًا للإيديولوجـيا الملكية الشرق أدنوية في مسعى لعكس الحلول الإلهي. تميل المسيحانية اليهودية اللاّحقة إلى أرخـنة المـتعالي وتفسير التراث التوراتي والشرق أدنوي القديم بقولبة لغة أسطورته في مستقبل قيامي. لكن الأرخنة ليست سوى قراءة ممكنة واحدة فقط (مع كونها غير محتملة) جذابة خصيصـًا للتفسير الحداثوي.

إنّ تواطـؤ المـجاز اليوتوبي للسلام، المعبر عن المتعالي والأبدي في نصوص (قيامية) مميزة جيدًا من الصـعب أن يفعـل أكثر من ترديد الثيمات الأساس الموجودة قبلئذٍ في الكتاب العبراني (مثال ذلك الـرؤيا 22: 16؛ انظر العدد 24: 17، إشعيا 7: 14؛ 9: 16؛ 11: 1-8). فالمستقبل الأبدي لملكوت السلام الكوني أساسي للإيديولوجيا الملكية للسلالة الثامنة عشرة والتاسعة عشرة، وأسطورة بعل من أوغاريـت القديمة، والنقوش الملكية في كل أنحاء الشرق الأدنى القديم ونصوص الحملة الآشورية. إنه يستعمل، على سبيل المثال، كمجاز في النبوءة البابلية:

> **إنه سيجدد أوروك، سيبني بوابات مدينة أوروك من اللازورد. الأقنية والحقول المروية سيعيد ملأها بوفرة البحبوحة . . بعده سيأتي ابنه ملكـًا في أوروك وسوف يحكم على أركان الأرض الأربعة. سيمارس السيطرة والملك على أوروك. ستدوم سلالته إلى الأبد. ملك أوروك سيمارس السيادة كالآلهة[18].**

إنّ العناصـر الثيمـية لـلخلق الجديـد وصـون الملك الخلق ليست يهودية حصرًا. إنها أساس للإيديولوجـيا الملكية الشرق أدنوية. فهي يوتوبية أكثر مما هي قيامية، في جوهرها. إذ تعيد خلق ما كان مخططـًا له منذ بدء الزمن.

رغـم اخـتلافي القـوي مع إجماع برنستن، فإنني أتفق مع تالمون على أن (توقع المسيح) المطوّر تاريخيـًا كجانب مكمل من المسيحانية في اليهودية لا يلمح إليه التراث الكتابي[19]. سواء في الكتاب العـبراني أم في الأناجـيل، يحمل المجاز المسيحاني منظورًا أدبيـًا للأسطورة والقصة. فتعالي وحلول الأسطورة يجعلان هذه القصة ذات معنى. إنها ليست بحد ذاتها انعكاسات مباشرة لمعتقداتنا أو توقعاتنا الماضـية أو الموجهـة نحو المستقبل المتعلقة بالعالم خارج النصوص. إنّ القضايا هي بالأحرى فلسفية ولاهوتـية وأدبـية وفكرية. يعكس تطور المعتقدات والتوقعات، من ناحية أخرى، استجابات قُراء التراث ويتأثر تأثرًا قويـًا بإدراك التراث المكتوب بوصفه تعبيرًا رسميـًا [سلطويـًا] عن رؤية العالم لدى القارىء.

مـا يـثير الدهشـة، أن تُطرح الإشارة إلى المسح بالزيت في نشيد نواح داود على موت شاول ويوناثـان للمناقشة بوصفها الاستثناء الوحيد لاستعمال مجاز المسيح، ولذلك ينظر إليها على أنها لا علاقة لها بفهم المسيح في الكتاب العبراني:

يا جبال جلبوع، لا كان عليك طل ولا مطر، ولا حقول تغل محاصيل تقدمات، لأن هناك تاوى ترس الأبطال. ترس شاول لم يعد يلمع بالزيت (صموئيل الثاني 1: 21)[20].

هـذا واحـد مـن المقاطع القليلة التي يحمل فيها الوصف المجازي للملك تحديدًا **بوصفه ممسوحـًا** [بالزيت] ثقلاً تفسيريـًا في نصه. يتوسل النشيد أن يُقرأ ليس كحدث بل كتفسير لمعنى موت شاول لأجـل القصـة الكبرى. فشاول نفسه هو الترس، الذي لا يستطيع، من دون حماية يهوه، أن يعطي شـيئـًا للذيـن ينشدون الملاذ فيه. إنّ مجاز الترس مركزي لفهم المسح [بالزيت]، الذي من خلاله يحمي يهوه مسيحه. فالرب هو ترس المسيح (التكوين 15: 1، كما في المزامير 3: 4؛ 18: 3؛ 28: 8؛ 84: 12؛ 144: 2-3)، الذي يمكّن المسيح من أن يكون الترس للذين ينشدون ملاذهم في يهوه بتقوى (هكذا، بالضبط، المزامير 5: 13؛ 18: 31؛ 84: 10؛ 91: 4). يتأكد أنّ نواح داود على موت شاول يـتعامل بثيمات مسيحانية عن طريق الصور الأخرى للنشيد نفسه (صموئيل الثاني 1: 19-27). إنه «البطل الذي هوى». كما هو الحال مع دمار السامرة، فإنّ الابتهاج يجب أن يكون مرفوضـًا. لقد أصبح جلبوع صحراء لأنّ مجد إسرءيل الذي يعكس مجد يهوه قد سقط (صموئيل الثاني 1: 19؛ ميخا 2: 9). في نـواح داود، لا يمكن أن يكون هناك (يوم سعيد) للخليقة الجديدة. في موت شاول، كما في كارثـة السـامرة، يتنـبأ المنشد أيضـًا بخراب أورشليم (ميخا 1: 8، 16). هذا ليس زمن **سلام** <شلوم> بل زمن شر (ميخا 2: 3)، ينذر بقدوم السبي.

إنّ ثـيمة الزمن المسيحاني الهامّة ليست غلوًا فحسب. ولا ينبغي اختزالها إلى توقعات مستقبلية أو تبسـيطية. إنها مجاز مركزي للتعبير عن سيطرة المتعالي على الأحداث في العالم. في سفر دانيال (9)، يُحسـب زمن السبي سبعين عامـًا كما في سفر إرميا (إرميا 25: 11؛ 29: 10). كما يشرح سفر الأخـبار: «حـتى تستوفي الأرض سبوتها إذ بقيت من غير إنتاج كل أيام خرابها حتى إنقضاء سبعين سـنة» (الأخبار الثاني 36: 21). هذه الكرونولوجيا لا أساس لها في الواقعية ولا في الرياضيات بل في اللاّهـوت. يستند المنطق المقرر لزمن الخلاص، الذي تكون العودة من السبي هي مجاز **الكتاب** السائد له، على وصية التوراة بأن تكون السنة السابعة سنة سبت: راحة مقدسة الأرض (اللاّويين 25: 4)[21]. يتبع الزمن المقاس منطق جزاء الحرب المقدسة. في توسع على الوصية الأولى، يشرح يهوه أنه إذا أطاع إسرءيل وصيته، فإنه سيرسل المطر في ميعاده ويمنحهم كل الخصب والأمان. سيعطي السلام، وسيهرب أعداؤهـم مـنهم (اللاّويـين 26: 1-13، يشوع 23: 10). ومع ذلك، إن لم يطيعوا، فإن مصيرهم سـيكون كارثيـًا (اللاّويين 26: 14-33، انظر التثنية 32: 30). ستكون الأرض صحراء وستتحول

مدنــا إلى خرائــب. يجب أن ترتاح الأرض لأنا لم تتمكن من الراحة حينما كانوا يسكنون هناك (اللاّويين 26: 34-35).

في الصلاة، يشير دانيال إلى أن مدينة يهوه قد أصبحت مَضْحَكَة بين الأمم، ولذلك ينبغي عليه أن يخلصــها كرمى للرب (دانيال 9: 15-19). يخبره جبرائيل أنه تمّ تحديد زمن قدره سبعون أسبوعــًا، قــبل مجــيء الصــلاح الأبدي وقبل أن يُمْسَح قدوس القدوسين (انظر زكريا 1: 12-17). بالنسبة لدانــيال، فإنّ دور النبي عند اكتمال الوقت لإعادة بناء الهيكل هو دور مسيحاني يسند إلى يهوه في ســفر المــزامير (المزامير 102: 13-15)، حيث سيعيد بناء أورشليم «في وقت إظهار الرحمة»[22]. في وقت العطف هذا يدعو يهوه إسرءيل، الذي كان (محتقرًا، ومرذولاً) ليستعيد الأرض (إشعيا 49: 8). عــندما تــتحول الجبال إلى سهول والسهول إلى جبال، فإنّ السماء والأرض والجبال سوف تتف بالبشــارة: رحمة يهوه على اليائسين. إن المرونة الكبيرة لهذا الدور الأدبي تسمح أيضــًا بإسناده إلى صــهيون (إشــعيا 49: 14-21)، عندما يشكوإشعيا، مثل المنشد في سفر المزامير، أنّ يهوه قد خان مســيحه ونسيه (المزامير 89: 39-52). في سفر إشعيا، ينكر يهوه التهمة، مجادلاً بأنه مثل الأم، هو الذي ولد صهيون ولا يمكن أن ينسى.

إنّ الذين يمارسون الدور المسيحاني الملكي، دور إعادة بناء الهيكل، يستعجلون على الطريق. هذه الــرؤى اليوتوبــية، الممثلــنة، لحكم الرب على الأرض تناقض العالم [المخلوق] وفق ترتيب زمني. فاكــتمال الماضــي هو الحاضر. إنّ خليقة الرب الجديدة، المطرودة من الفردوس والمُهْلَكة بعودة مياه العماء في الطوفان العظيم، تُطرد من بابل، لكي تقاد عائدة إلى صهيون مع أبراهام [إبراهيم!]. إنهم، إذ يرسلون مرة أخرى إلى العبودية في مصر، يُعادون إلى الأرض الموعودة تحت حكم يشوع. في قصة لا تنتهي أبدًا، يبحث النص على نحو تحريضي عن بشرية جديدة، إسرءيل ذي قلب طاهر. هدفه هو العودة إلى الفردوس. في هذا البحث اليوتوبي ضمنــًا عبر كل جيل، يُستعمل تباينٌ يوم الغضب ويوم الرحمة للتنبؤ بالقصة القادمة، لكن المبدأ الحاكم للزمن المسيحاني المقدس يمكن تلخيصه بالبديهة القائلة إن لا جديد تحت الشمس:

> **جميع الأشياء مرهقة، وليس في وسع المرء أن يعبر عنها، فلا العين تشبع من النظر، ولا الأذن تمتلىء من السمع. ما هو كائن هو الذي سيظل كائنــًا، وما صنع هو الذي يظل يصنع، ولا شيء جديد تحت الشمس. أهناك شيء يمكن أن يقال عنه: انظر، هذا جديد؟ كل شيء كان موجودًا منذ العصور التي خلت قبلنا! ليس من ذكر للأمور السالفة، ولن يكون ذكر للأشياء الآتية بين الذين يأتون من بعدنا (الجامعة 1: 8-10).**

هــذا ليس نتاجــًا لتفكير تاريخي، ولا يُسقط توقعات التغير المستقبلي. إنه ذو معنى ضمن العالم الأدبي والفكري الذي كتبت فيه النصوص الكتابية[23].

إنّ الـتوراة، التي تربطها الثيمة بدور المسيح الذي يجلب الرحمة الإلهية في الوقت المحدد، تستعمل منطق الجزاء لتربط هذه الرحمة الآتية في الوقت المناسب بموت مسيح يهوه. فالذي فر إلى مدينة الملجأ بسبب القتل عن غير عمد يجب أن يبقى هناك «إلى أن يموت رئيس الكهنة الممسوح بالزيت المقدس» (العـدد 35: 25). أي إن حياة الممسوح هي حماية للإنسان. في حين أنّ هذا الدور والنعت (مسيح) يسندان أيضـًا إلى الملك الداودي لسفر المزامير، يكون المسيح في سردية سفر العدد هو رئيس الكهنة الـذي يمـوت، طبعـًا. إنّ المنصب، دوره كرئيس للكهنة، هو أبدي ومتعالٍ. بإزاء سبي من كان مسؤولاً عن القتل غير المتعمد، يعتمد سفر العدد على حجة ضمنية في سفر إشعيا. فهو يخاطب يهوه بالإشارة إلى السبي البابلي: «طيبوا خاطر أورشليم وبلغوها أن أيام محنتها قد انتهت، وإثمها قد غفر» (إشـعيا 40: 2). إن كون هذا الإعلان عن الأخبار الجيدة يأتي عند اكتمال الوقت المناسب، عندما يحكـم المسيح بسلام، متضمن في خطابة إشعيا. فالخلق الجديد يهيء العودة من المنفى بتسوية الجبال وردم الوديان (إشعيا 40: 3-5 انظر ملاخي 3: 1-7؛ 4: 5) وهو مجاز ينتمي إلى إعكاس الأقدار وآية الملكـوت. يربط العفو عن الجرائم دور المسيح الكهنوتي في سفر العدد بنهاية السبي وخلق إسرءيل جديد.

في نصوص الخماسية ذات الصلة، يدعم العنصر الثيمي للمصالحة، المرتبط بدور الممسوح، شخصية مسيح متماسكة. إنّ كلاً من الأصول الخرافية للمسح والدور المتعالي لغفران الذنب يربطان **عـلى نحو ثـانوي** بدور المحارب والملك، الشرق أدنوي القديم الكلاسيكي. إنه يحمل أدوارًا خرافية بالقدر نفسه كـالمخلّص والـراعي والـترس لشعبه ضد قوى العماء، يعرف على نحوٍ نموذجي في دوره كملك وكمختار [مصطفى] إلهيـًا، وابن الإله والقاضي [الديان] على قوى المصير الأبدية. إنّ موت رئيس الكهـنة الممسـوح الـذي يغفر الإثم في سفر العدد يمكن مقارنته أيضـًا بالمسيح الكاهن في سفر اللاّويـين، الذي يتعامل على نحوٍ مماثل مع الذنب غير المتعمد (اللاّويين 4: 1-21). في الوضع الذي تقـع فيه التهمة على الكاهن الممسوح نفسه (اللاّويين 4: 3)، لا يستطيع أن يحمي أو يفتدي نفسه. لذا ـك يحول الذنب إلى الشعب، الذي يمكن للكاهن عندئذٍ أن يمثله أمام الرب ويحقق المصالحة. هذا النص المركزي حول ثيمة الذنب المشترك يسم بوضوح دور المسيح بوصفه ممثلاً ووسيطـًا للشعب أمام الرب. إنه أيضـًا يهيء القارىء لأجل دور المسيح بوصفه موضوع الغضب الإلهي. ينطوي دور الكاهن أيضـًا على التوسط [لدى] الإله بالنيابة عن الشعب. يُصور فهم المسيح بوصفه قدوسـًا في قصة أصل الرصيعة [الإكليل المقدس] التي تُرتدى على جبهة رئيس الكهنة:

> **واصنع صفيحة من ذهب خالص، واحفر عليها كالحفر على خاتم: 'قدس للرب'، وثبتها بخط أزرق في مقدمة عمامة هرون. فتكون دائمـًا على جبهة هرون، فيحمل بذلك عن بني إسرءيل وزر**

أخطائهم في تقدماتهم التي يخصصونها للرب. وعلى هرون أن يتعمم بها دائمـًا عندما يمثل أمام يهوه لكي يرضى يهوه عنهم (الخروج 28: 36-38).

في نهايـة وصف لباس رئيس الكهنة، توصف كهانة هرون بأنها (متعالية). بخطابة مشابهة، يُقدس هـارون والمذبـح وآنيـته بأن يمسحوا بالزيت (اللاّويين 8: 10-12). إنهم يكرسون للرب ولخدمة الهيكل، مثل صموئيل وشمشون في قصتي ولادتهما بطلين (القضاة 13: 7؛ صموئيل الأول 1: 11). إن تقاليد مسح هرون يلخصها بن سيراخ، الذي يشرح وظيفة المسيح بوصفه مقيدًا بعهد أبدي بأن يقدم إضحية ويقوم بالمسح، ويمارس السلطة والقضاء، وأن يعلّم البّينات (testimonies)، وينور بالشريعة (بن سـيراخ 45: 6-17). إنّ رئيس الكهنة مثل موسى، مساوٍ للقدوسين (بن سيراخ 45: 1-5). لدور المسـيح الكهنوتي بوصفه يمثل الإله تصوير مدهش في قصة إعلان براءة صموئيل [على] فراش الموت (صموئيل الأول 12: 1-5).

هذه القصة تردد صدى المعاهدات الشرق أدنوية القديمة، التي يدعو فيها الملك الآلهة إلى أن يكونوا كفـلاء لـتعهد الرصـين الذي يجري إطلاقه في حضرتهم. في قصة صموئيل، يُدعى كل من يهوه ومسيحه لكفالة قَسَم صموئيل.

إنّ تماسـك منظومة الرموز المتضمنة في هذا التراث هو ظاهر أيضـًا في قصة الأصل حول خلق الزيت السحري لأجل المسح. إنه مفعم بوصفة يهوه لأجل الزيت الذي يجعل المرء قدوسـًا:

خذ أطيب الطيوب: خمس مئة شاقل من المر النقي السائل ومئتين وخمسين شاقلاً من القرفة ومئتين وخمسين شاقلاً من قصب الذريرة. وخمس مئة شاقل من السليخة وهينـًا من زيت الزيتون النقي. واصنع منها دهن مسحة مقدسـًا طيبـًا شذيـًا صنعه عطار ماهر، فيكون دهن مسحة مقدسـًا (الخروج 30: 23-25).

كـل ما يلمسه الزيت سيصبح مقدسـًا. هذا سيكون زيت المسح المقدس للرب عبر كل أجيال إسرءيل. لا أحد يمكنه أن يصنع شبيهه مرة أخرى أو يستعمل الزيت على أي شخص آخر (الخروج 30: 22-23). ثمة إضاءة مرددة تنسب مهمة صنع الزيت السحري إلى بصلئيل (الخروج 31: 1-11)، الـذي يكون مملوءًا بروح الرب ويستعمل المعرفة الإلهية لصنع الزيت. هذا التفصيل الأخير يقدم قصة أصـل لارتـباط المسيح (والناصري/ Nazarine) بالقدرة والروح الإلهيين (انظر الخروج 40: 1-16؛ العدد 3: 1-4). هذا الارتباط يكون مفهومـًا في مدونة دمشق من [مخطوطات] قمران، التي تتكلم عن «أولئك الممسوحين بروحه القدوس» ‹CD 1-2›[24].

3/ 3/ 3) وعود أبدية وإخفاق الميثاق

إنّ دور المسـيح في الأدب الكـتابي تطغـى عليه شخصيتا رئيس الكهنة في الخماسية والملك في القصـص مـن يشـوع إلى سفر الملوك الثاني، وأسفار الأنبياء والمزامير، لكنه من الصعب أن يكون محصورًا بشخصيتي الكاهن أو الملك. ف(الممسوح) أيضـًا يعرّف شخصية نبوية يُمارس من خلالها الحضور الإلهي، كما هو متضمن في مضاعفة تحذير سفر المزامير: لا تمسوا مسحائي؛ ولا تؤذوا أنبيائي (المـزامير 105: 15؛ انظر الأخبار الأول 16: 22؛ سفر الأخبار الثاني 6: 40-42). إنّ الأدوار الأكثر مثالية وتعاليـًا تصل المسيح بالروح الإلهية التي تعلن البشارة للبؤساء، والقضاء الإلهي الكوني (إشعيا 61: 1) والتغيرات المحولة للعالم (يوئيل 3: 1؛ إشعيا 61: 1). إنّ دور الملك في حالة الحرب، في سفر المـزامير، ضـد «الأمم الضاجة ضد يهوه ومسيحه» (المزامير 2: 2؛ 110: 5-6) يمكن فهمه أيضـًا بوصفه كونيـًا ومتعاليـًا، نظرًا لأن الهدف من هذه الحرب هو جعل العالم برمته خاضعـًا للرب.

يعطـى الملـوك الأجانب أيضـًا أدوارًا كالمسيح في الكتاب، ما يوحي بأننا ينبغي أن نفهم هذا المصطلح على أنه خرافي ولاهوتي أكثر مما هو عنصر مميز متصل بَملكية إسرءيلية تاريخية. حتى أكثر من المـلك الداودي، فإنّ الملوك الأجانب، في دورهم كمسيح، ورسول وحامل للسيادة الإلهية، يقدمون يهـوه بوصـفه حاكمـًا متعاليـًا للعالم برمته في كل مراحل التاريخ. فالملك الآرامي حزايل، ونبوخذنصّـر البابـلي وقورش الفارسي، وكلهم مسحاء، يجلبون أحكام يهوه وبركاته إلى إسرءيل (الملوك الأول 19: 15-18؛ الملوك الثاني 24: 1-2؛ خصوصـًا الأخبار الثاني 27: 6-7؛ إشعيا 45: 1).

إنّ الأدوار التفاعلـية للمسـيح كنبي وملك وقاضٍ وكاهن هي جوانب معروفة جيدًا من صورة المسيح. تصارع أدوار الإيضاح هذه على نحوٍ ثابت للحفاظ على مدخل بين العالمين المتعالي والزائل. في الإصحاحات الافتتاحية من سفر صموئيل الأول، التي تقدم قصة أصل ملك يهوه المسيحاني، الذي يـردد بشـكل متكرر صدى قصص القضاة مثل جدعون (القضاة 6-8) وأبيمالك (القضاة 9-10)، ويفتاح (القضاة 11) وشمشون (القضاة 13-16)، يقدم تحول دور المختار [المصطفى] من كاهن إلى نبي إلى مـلك. باللعـب بقسوة على التباس المتعالي في علاقته ببيت المسيح، تؤسس القصة أحد خطوط الحبكة المركزية لسردية سلسلة شاول-داود.

في تـنويع موسع لثيمة منصب رئيس الكهنة في الخماسية بوصفه هبة أبدية إلى هرون وبيته (العدد 18: 1-10)، توسع سردية سفر صموئيل (1-2) قصة رفض ابني هرون الأكبر سنـًا، ناداب وأبيهو، بتنويعين. فقد أثم أبناء هارون بتقديم النار المنجسة في الحرم المقدس. عقابـًا لهم، فإنّ إثمهم (الخروج 30: 9) قـد جر النار المقدسة من يهوه وقتلهم (اللاّويين 10: 1-5). باتباع نمط قصص الخماسية من إطاحـة الأصغر سنـًا بالأكبر سنـًا، يستبدل أبناء هارون في منصبهم بابنيه الأصغر سنـًا، لعازر

وإيـتامار (انظر الخروج 6: 23). ففي القصة الافتتاحية لخلافة الكهانة من عالي إلى صموئيل، تُرَدد قصص القفر هذه. كان الكاهن عالي هرمـًا «أما ابنا عالي فكانا متورطين في الشر لا يقدران يهوه» (صـموئيل الأول 2: 12). فقـد عـاملا القرابين باحتقار وناما مع النساء اللواتي يخدمن في خيمة الاجـتماع عندما كان عالي يوبخهما و«لم يعيرا توبيخ أبيهما أيّ اهتمام لأنّ يهوه شاء أن يميتهما» (صـموئيل الأول 2: 12-17، 22-25). يأتي الحكم في سياق رسالة وهي وحي من (رجل الرب)، عندما يندم يهوه على وعده الأبدي إلى بيت عالي:

لذلك يقول يهوه إله إسرءيل: لقد وعدت أن يظل بيتك وبيت أبيك يخدمون في محضري إلى الأبد. أما الآن، يقول يهوه: فحاشا لي أن أفعل ذلك، لأنني أكرم الذين يكرمونني، أما الذين يحتقرونني فيصغرون. ها هي أيام مقبلة سأقطع فيها قوتكم وقوة بيت أبيكم . . سأختار لنفسي كاهنـًا مخلصـًا يعمل بمقتضى ما بقلبي ونفسي فأقيم له بيتـًا أمينـًا، وبصير كاهنـًا للملك الذي اختاره (صموئيل الأول 2 : 30-31، 35).

تـبدأ القصة سلسلة سردية تتركز ثيمتها على تفسير الوعد الإلهي بأنه وعد شرطي. اعتمادًا على مبادىء التوراة، فإنّ السردية تحول وتخضع منصب رئاسة الكهنة المسيحانية لمبادىء العدل. مع تقدم سلسلة السردية، يستعمل هذا التحول نفسه لتقويض دور الملك إلى أن يصل إلى سليمان. عندما يبلغ داود ذروة نجاحـه في الحرب بفتح أورشليم وهزيمة الفلستيين، يزوره النبي ناثان ليتكلم عن سليمان، الـذي أسـند إليه دور السلام. إنّ سليمان هو الذي سيبني الهيكل وإلى سليمان يُعطى الوعد: «أنا أكـون له أبـًا وهو يكون لي ابنـًا» (صموئيل الثاني 7: 14). عندما يأثم سليمان، فإنّ يهوه سوف يسـلط عليه الشعوب الأخرى ويجلده بالسياط كما يفعل البشر، لعله يتعظ. مع ذلك لن يجرده من حـبه الثابت له كما فعل مع شاول «ويدوم بيتك ومملكتك إلى الأبد أمامي، فيكون عرشك ثابتـًا مدى الدهر» (صموئيل الثاني 7: 16). هذه ليست صيغة لخلق الأمن. بمعرفة قصة أبناء سليمان، فإنّ تلميح المِجْلَدة والسياط إلى دعوة إشعيا إلى التنبؤ لأجل جيله تجبر القارىء على السؤال مع إشعيا، إلى متى؟ (انظر إشعيا 6: 1-13).

على نحوٍ مماثل، عندما يمسح صادوق الكاهن سليمان بالزيت المقدس (الملوك الأول 1: 39)، يبقى حكـم أبناء داود شرطيـًا. عندما يموت داود في افتتاحية سفر الملوك، يموت الميثاق الأبدي معه. في مباركـته عـلى فراش الموت، يسلم المستقبل إلى يدي سليمان والعبارة الشرطية تستدعي الكارثة في أعقابها:

أنا ماض إلى مصير كل أهل الأرض، فتشجع وكن رجلاً. احفظ شرائع إلهك. سر في سبيله وأطع فرائضه ووصاياه وأحكامه وشهاداته، كما هي مدوّنة في شريعة موسى، ليحالفك النجاح في كل ما تفعل وحيثما تتوجه، فيحقق يهوه وعوده التي وعدني بها قائلاً: إذا حفظ بنوك طريقهم وسلكوا أمامي بإخلاص من كل قلوبهم وأنفسهم، فإنه لن ينقطع لك رجل عن اعتلاء عرش إسرءيل (الملوك الأول 2: 1-4)[25].

كأمثولة، تشرح قصة الميثاق الأبدي مبدأ الجزاء في القضاء الإلهي. يعبر عن الثيمة في نشيدين تفتتح وتختتم بهما السردية الكبرى. هذان النشيدان، اللذين يشكلان إطارًا تفسيريًا لأجل سرديتهما، يقومان بوظيفتهما إلى حدٍ كبير بطريقة منامي [رؤيتي] سليمان، اللذان يصفان صعوده وسقوطه (الملوك الأول 3: 1-14؛ الملوك الأول 9: 1-9؛ انظر القسم 3/ 2) الملك الصالح، الملك الفاسد من هذا المؤلف). النشيد الأول تنشده حنة، زوجة إيل قاناه، إنه نشيد شكر من امرأة عاقر ستكون أمًا للكاهن المخلص للرب. سيحمل (الكهنوت الأبدي) نيابة عن جيله. إنه نشيد قضاء كوني، يتركز في أخلاقيات الإعكاس والجزاء التي رأيناها في نشيد لأجل الإنسان البائس. تقوم ثيماته على مجاز الإله بوصفه قدوسًا من قصة هارون وأناشيده، لايترك أي متسع للتكبر البشري. إنه، إذ يستعمل كمقدمة إلى شخصية صموئيل بوصفه مسيحًا، يشدد على المطالبة بالإخلاص والتواضع ويشير مباشرةً إلى مسيح المستقبل بصفته ملكًا:

> **إذ ليس قدوسٌ نظيرَ يهوه، ولا يوجد من يماثلك، وليس صخرة كإلهنا. كفوا عن الكبرياء، وكموا أفواهكم عن الغرور لأن يهوه إله عليم وبه توزن الأعمال. هو يحفظ أقدام أتقيائه، أما الأشرار فينطوون في الظلام، لأنه ليس بالقوة يتغلب الإنسان. مُخاصمو يهوه يتحطمون، ومن السماء يقذف رعوده عليهم؛ يدين يهوه أقاصي الأرض، ويمنح عزه لمن يختاره ملكًا ويمجد مسيحه (صموئيل الأول 2: 2-3؛ 9-10).**

تتعامل قصة حنة مع تكريس [نذر] صموئيل ليهوه وتتابع سلسلة أبطال ميثاق الحرب المقدسة. بسبب شر أبناء عالي، يختار يهوه صموئيل ليكون كاهنًا مخلصًا بدلاً من ذلك. مثل شمشون، ينذر للرب من قبل ولادته، مع أمه الممتلئة بالروح القدس. يهوه دعا صموئيل ثلاث مرات فأجاب على تلك الدعوة بامتثال شبيه بامتثال أبراهام [إبراهيم!] (صموئيل الأول 1-2). تحول السردية، وإن يكن بشكل حاذق، (سَير أبراهام [إبراهيم!] أمام يهوه) إلى سَير صموئيل أمام المسيح. فصموئيل سوف «يفعل كل ما يرغب ويقصده، يسير أمام مسيحه كل أيامه» (صموئيل الأول 2: 35). هذا يفهم المسيح في الدور الجوهري للملك الشرق أدنوي: كوسيط للإله لأجل شعبه ويطالب بالولاء الكلي من وكلائه. تخلق قصة إطاحة صموئيل بعالي بشكل فعّال جسرًا تناغميًا في سلسلة من الإطاحة كما يدان بيت عالي بالعقاب الأبدي (صموئيل الأول 3: 13)، كذلك تتغنى حنة بالقدرة الإلهية على الحياة والموت (صموئيل الأول 2: 6). إنما تمهّد المسرح لأجل سقوط شاول (بالعبرانية: **شاؤل**) من النعمة وهبوطه إلى شيئول [الجحيم، العالم السفلي]، عالم الأموات. يبني أبناء عالي طريق أشرار سفر المزامير (المزامير 1: 5-6؛ انظر صموئيل الأول 2: 12). إنّ انقلاب صموئيل على الكهنوت، إضافة إلى إنماء وعد يهوه الأبدي إلى لاوي، ينسحب أيضًا على دور رئيس الكهنة المحقق للمصالحة لأجل إثمه (صموئيل الأول 3: 14). إن لاوي، بقبوله المتواضع لقدره وقدر بيته،

يعـرّف دور الملك، الذي سيمارسه يهوه عبر بقية السردية الكبرى: «إنه يهوه، سيعمل ما هو حسن في عينيه» (صموئيل الأول 3: 18).

النشـيد الثاني الذي يقدم تفسيرًا للقصة الكبرى ينشده داود في نهاية حياته. يؤكد النشيد مبادىء نشيد حنة ويستعمل منطق جزاء مماثل، لكنه يطبقه على السردية بكاملها. إنّ سقوط بيوت الرجال، عالي، وصموئيل وداود، يفيد كأمثولة لأجل ملكوت الرب. يردد نشيد داود بدقة المبدأ الناظم لنشيد حنة:

يكافئني يهوه وفقـًا لبري وبحسب طهارتي أمام عينيه. مع الرحيم تكون رحيمـًا، ومع الكامل تكون كاملاً. مع الطاهر تكون طاهرًا، ومع العوج تكون معوجـًا. أنت تنقذ الشعب المتضايق، أما عيناك فتراقبان المتغطرسين لتخفضهم (صموئيل الثاني 22: 25-28؛ المزامير 18: 25-28).

في مقابل عالي، يقف صموئيل في طريق الاستقامة (المزامير 1: 6). من خلال الاسم الايحائي لأبيه، تقدمه قصة ولادته بلقب الملك (ابن الرب) ودور المسيح بالنيابة عن «إله الخلق» (صموئيل الأول 1: 1؛ بالعبرانية: إيل قنه = يخلق الرب). لقد ازداد صموئيل مكانة وحظوة لدى يهوه والبشر (صموئيل الأول 2: 6). عندما يشيخ في سرديته، تُردد قصة عالي. يعين صموئيل أبناءه قضاة على إسرءيل، لكن أبناءه لا يسيرون في طريقه. إنهم يرتشون ويفسدون العدالة (صموئيل الأول 8: 1-3).

إنّ رفـض يهـوه بيت صموئيل سريعـًا يفسح الطريق لقصة رفض يهوه إسرءيل وإطاحة الملك بالكاهن. يذهب شيوخ إسرءيل إلى صموئيل وإذ يكتشفون أنّ أبناءه لا يتبعون طريقه، ويطلبون منه أن يعطيهم ملكـًا «ليحكمنا مثل كل الأمم» (صموئيل الأول 8: 5). يستشير صموئيل التعيس يهوه فـيأمره بأن يقبل الطلب: «لأنهم لم يرفضوك أنت بل رفضوني أنا، لكي لا أملك عليهم» (صموئيل الأول 8: 7). يقارن يهوه هذه القصة عن صموئيل والشعب بموسى وجيل القفر: إذ «تركوه وعبدو آلهة أخرى»، إنها خيانة لا تنتهي. يختم المشهد بشكل منذر بالشر، بتحذير يهوه من طغيان الملك في المستقبل واستعباد الشعب. عندما يصرخون للرب طلبـًا للنجدة، لا يجيب يهوه، لأنه لم يعد ملكهم (صـموئيل الأول 8: 10-22؛ انظر الخروج 15: 18). عندما يفسر النبي بلعام ما فعله يهوه بإخراج إسـرءيل من مصر، فإنّ صورة الشعب بوصفهم يحملون معهم ملكهم المتعالي تصوغ القصة كتنفيذ للمخطط الإلهي لقصص الميثاق:

يهوه إلههم معهم، وهتاف للملك فيهم. الرب أخرجهم من مصر، وقوتهم مثل قوة الثور الوحشي. فلا عيافة تضر يعقوب، ولا عرافة تؤثر في إسرءيل. منذ الآن يقال عن يعقوب وعن إسرءيل: انظر ماذا فعل الرب! هو ذا شعب يتحفز كلبوة وينهض كأسد. لا ينام حتى يلتهم فريسة ويلغ في دم قتلى (العدد 23: 21-24).

إذا كـان يهوه قد زوّد شعبه، لدى إخراجهم من مصر، بصوت ملك، فإنهم الآن، برفض يهوه، بحاجـة إلى أن يصغوا إلى صوت إنسان. إنّ بحث يهوه عن شعب لم يتوصل إلى شيء ويجب عليه أن يعطيهم إلى رب آخر. المعاني الضمنية للمشهد كبيرة: لم يعودوا شعبـًا قدوسـًا، سيكونون أمة مثل الأمم الأخرى. لم يعودوا شعب الرب بل سيكون لهم ملك مثل الآخرين. إنه، وضمنـًا ليس يهوه، سيقف في وسطهم، وهو، وليس يهوه، سيخوض حروبهم.

يُمزج هاجس الكارثة الوشيكة الذي تؤيده مثل هذه الفكرة المهيمنة المتكررة مع المشاهد المتفائلة المتناوبة لانتخاب شاول، والذي يؤجل حكم يهوه على شاول. يختار يهوه ملكـًا ويرسل صموئيل ليمسـحه. لقـد سمع صرخة شعبه فيجيب (صموئيل الأول 9: 16-17). يضاعف إعلان الأمل هذا عندما يدعو صموئيل شاول ليتغدى معه ويرد شاول بتواضع تقليدي: [أنا أنتمي] إلى سبط بنيامين، أصغر أسباط إسرءيل، وعشيرتي أصغر عشائر بنيامين شأنـًا. عندما دعي إلى الغداء، وأُجلس شاول المتواضع على رأس المائدة وأعطي حصة [قطعة لحم] تمّ الاحتفاظ بها لهذه «الساعة المحددة» (صموئيل الأول 9: 22-24). يسـتمرّ تقـدم القصة موسومـًا بالآية المبشرة للشمس المشرقة. «عند انبلاج الفجر»، يصب صموئيل الزيت على شاول، وهو يخبره أن يهوه يمسحه كأمير ليحكم شعبه ويخلصهم من أعدائهم. يختم مشهد مسح شاول بافتتاح مستقبل بديل. يُخضع صموئيل شاول لامتحان بسيط لكـنه مشؤوم: «لأنني قادم إليكم لأقدم للرب محرقات وأقرّب ذبائح سلام، فأمكث هناك سبعة أيام ريثما آتي إليك لأطلعك عما يتوجب عليك فعله» (صموئيل الأول 10: 1-8).

عندما يترك شاول صموئيل، يمنحه الرب قلبـًا جديدًا وتتحقق الآيات في ذاك اليوم نفسه. بروح الـرب، يتنبأ شاول مع الأنبياء (صموئيل الأول 10: 9-13). عندما ينتقل شاول الآن باتجاه مفترق طرق قدره تعود الآيات المنذرة بجعل الإنسان ملكـًا. يسلط الضوء على نقض الميثاق والردة اللذين يقـوم بهما الملك والأمة. عندما يجمع صموئيل الشعب يدعو الشعب لاختيار شاول ملكـًا عليهم، يخـبرهم أنـهم «اليوم تنكرتم لإلهكم، مخلصكم من جميع المسيئين إليكم ومن مضايقيكم» (صموئيل الأول 10: 19). بهذه الكلمات، يهيء الجمهور. مع ذلك، عندما يقف شاول بين الشعب، لايشبهه أحد: مختار يهوه أطول برأس من كل الآخرين. بهذه التزكية، يهتفون «عاش الملك» (صموئيل الأول 10: 24). في خـتام القصـة الكـبرى يجد هذا الهتاف صدى مغايرًا في الهتاف المذعن لأعداء داود المهزومين: «يعيش يهوه!» (صموئيل الثاني 22: 46-47).

في قصـة ذات أصداء كثيرة من سفر القضاة، يقرّ شاول بأنّ يهوه هو الذي حررهم ويتعلم دوره المسيحاني كأداة للروح الإلهي (صموئيل الأول 11: 12-15؛ انظر القضاة 3: 10؛ 6: 34؛ 11: 29-40؛ 13: 25؛ 14: 6، 19؛ 15: 24؛ 19: 22-30؛ صـموئيل الأول 10-14). في كل مكان من قصة

الملك والروح الإلهي الذي يهديه، ينتهز المؤلف كل فرصة ليهيء الجمهور لفشل شاول القادم. ينتهز المؤلف الفرصة في خطاب وداع صموئيل (صموئيل الأول 12: 1-25) ليحذر الشعب، مذكرًا إياهم بـارتدادهم ومهيئـًا جمهوره لامتحان شاول الثلاثي. اختاروا إنسانـًا ملكـًا لهم بدلاً من يهوه، فيكون تعيينه مشروطـًا على نحوٍ واضح ومهددًا بشكل ضمني (صموئيل الأول 12: 14-15).

تبذل القصة مجهودًا كبيرًا لتقديم شاول في بداية حكمه بوصفه ملتزمـًا بمصلحة وحماية شعبه. إنه ذو معانٍ جيدة، يوضع دومـًا في دور الملك الصالح للنقوش الشرق أدنوية القديمة. يأتي امتحان شاول الـنهائي مـع التعليمات من يهوه لمهاجمة العماليق. الهجوم هو لتنفيذ حكم موسى ضد هذا الشعب بسبب مهاجمة إسرءيل في قصة القفر (التثنية 25: 17-19). لما كانت لعنة موسى «امحو ذكر العماليق من تحت السماء» فإنم يوضعون الآن تحت اللعن، يُنذرون للرب بقائمة ثُمانية لأجل الهلاك: «أقتلهم جمـيعـًا رجالاً ونساءً، وأطفالاً ورضعـًا، بقرًا وغنمـًا، جمالاً وحميرًا» (صموئيل الأول 15: 3). يوجـه شاول الحرب ضد العماليق بأمانة قائد جيد، يحدد القتل في كل سطر من القصة. أولاً، يوفّر القينيين بسبب اللطف الذي أبدوه للإسرءيليين عندما خرجوا من مصر (صموئيل الأول 15: 6). في انتصـاره، يأسر آجاج، ملكهم، حيـًا مع أفضل ماشيتهم. إنه يدمر فقط «ما لا قيمة له». تقولب شخصية يهوه على النقيض. فلكونه غاضبـًا من رحمة شاول، يرسل رسالة إلى صموئيل:

لقد ندمت لأني جعلت شاول ملكـًا، فقد ارتد عن اتباعي ولم يطع أمري (صموئيل الأول 15: 11).

شاول لا يفهم. يوضع تشديد كبير على ذلك. عندما يأتي صموئيل إليه برسالة رفض يهوه، يحكي لـه شـاول حول كيف أنه «نفذ وصايا يهوه» بنجاح (صموئيل الأول 15: 13). مع ذلك، يفهم صموئيل ما لا يفهمه شاول: رغم أن شاول قد وفّر الأفضل لكي يقدمه قربانـًا للرب، فإنه لم يمتثل. يـنكر شاول ذلك مرة أخرى. فأفضل الأشياء المنذورة للتدمير يتعين التضحية بها للرب في الجلجال (صموئيل الأول 15: 17-22). يختم صموئيل السجال بتلخيص سفر إرميا ولاهوت الأنبياء:

هل يسر يهوه بالذبائح والمحرقات كسروره بالاستماع إلى صوته؟ إنّ الاستماع أفضل من الذبيحة، والإصغاء أفضل من شحم الكباش. فالتمرد مماثل لخطيئة العِرافة، والعناد شبيه بشر عبادة الوثن والإثم. ولأنك رفضت كلام يهوه فقد رفضك يهوه من الملك (صموئيل الأول 15: 22-23؛ انظر إرميا 7: 22-23؛ أيضـًا إشعيا 1: 11-14؛ إرميا 6: 20؛ هوشع 6: 6؛ عاموس 5: 21-23؛ ميخا 6: 6-8).

هـذا يدفع شاول إلى الندم بتواضع كبير، معترفـًا بذنبه وطالبـًا العفو لكي يكون بمقدوره أن يعـبد يهوه في قبول ثلاثي بقدره. كما رفض شاول كلمة يهوه، كذلك يرفض يهوه شاول. يمسك شـاول بدب رداء صموئيل ويرجو للمرة الثانية أن يغفر له. بجعل صموئيل يجيب بأن يهوه قد منح المـلك إلى (جار) هو أفضل من شاول، يشير المؤلف مباشرةً إلى محاولات شاول المستقبلية لقتل داود وخصوصـًا إلى المشهد في الكهف. عندما يقطع داود هذا الهدب من ثوب شاول وكونه هو الجار

الـذي يتكـلم عنه صموئيل، يأخذ المملكة منه. يندم شاول مرة ثالثة، طالبـًا الآن ليس الغفران بل فقط أن يسمح له أن يعبد يهوه. يختم المشهد عندما يعبد شاول يهوه.

بعد مشهد تذلل شاول ورفضه النهائي، يؤمر صموئيل مرة أخرى بأن يملأ قرنه بالزيت. يرسل إلى بيـت لحم ليختار ملكـًا من بين أبناء يسى (صموئيل الأول 1: 1). هذه المرة، لا يُختار الملك كما يخـتار الرجل ملكـًا. فالرب لا يرى كما يرى الإنسان، بل ينظر في القلب. مع أنّ صموئيل [من المفترض] أن يكون قد اختار إلياب، فقد تعلم يهوه درسه ولا يختار بالمظهر أو بطول القامة. يمرّ سبعة مـن أبناء يسى قرب صموئيل، لكن لايجري اختيار أي واحد منهم. لا يتبقى سوى الأصغر سنـًا، الذي، بنبوءة ضمنية، يرعى الغنم. يجري اختيار داود ومسحه من قبل صموئيل. يحل عليه الروح منذ ذلـك اليوم فصاعدًا (صموئيل الأول 16: 6-13). حالما ينقل الروح الذي كان مع شاول إلى داود، يتألم شاول من استبداله: روح شرير يعذبه (صموئيل الأول 16: 14).

إنّ قصـة داود في سفري صموئيل، إذ تبدأ خطابـًا سرديـًا منورًا على نحوٍ مدهش حول وصية الـتوراة بـأن يحب المرء جاره (اللاّويين 19: 18، 34)، إنما تتضافر مع سفر المزامير. داود هو الجار، المحبوب (بالعبرانية: <دود>). إنّ مهارة داود في العزف على القيثارة تدخل راعي إسرءيل في خدمة شـاول. يوصى به إلى شاول بست من الفضائل: «ماهرًا في العزف وهو بطل جبار ورجل حرب، فصيح اللسان وبهي الطلعة والرب معه» (صموئيل الأول 16: 18-19). كما في قصة انتخاب شاول، يـزود داود بالخبز والخمر واللحم (صموئيل الأول 16: 20). يحب شاول داودًا، الذي يصبح حامل درعه، وكلما انتاب شاول روح الإله الشرير، يعزف داود على قيثارته فيفارق الروح الشرير.

تُضـاعف قصة دخول داود في خدمة شاول عن طريق الحكاية الخرافية البطولية عن قتل جوليات (صـموئيل الأول 17)، الـذي تحدى بني إسرءيل مدة أربعين يومـًا أن يرسلوا بطلاً لمبارزته. يفر الإسـرءيليون خوفـًا من جوليات. يعد الملك بتقديم الثروات وابنته كجائزة إلى أي رجل يقاتل جوليات. يسأل داود بازدراء من يكون هذا «الأغلف» الذي يعيّر جيش الرب الحيّ (صموئيل الأول 17: 25-26). يقبل داود، راعي الغنم، التحدي. مثل أيوب، الراعي الصالح لشعبه الذي هشم أنياب الظـالم وانتزع غنيمته من بين أسنانه (أيوب 29: 17)، فإن راعي الغنم، كما يخبر داود شاولاً، معتاد عـلى مصارعة الأسود والدببة ليخلص الأغنام من فكوكها (صموئيل الأول 17: 35). يقبل التحدي ويكـون يهـوه معه (صموئيل الأول 17: 37). إنّ داود الصغير، بالطبع، لا يستطيع التحرك بدرع شـاول أو القتال بسيف شاول ولذلك لا بد له من أن يأخذ عصا الراعي الخاصة به وخمسة حجارة ملسـاء من جدول الوادي. يعكس المشهد بكامله تراث الحرب المقدسة. فبالنسبة إلى جوليات، داود هو مجرد فتى ويدعو داود إلى المجيء كي يطعم لحمه للطيور (صموئيل الأول 17: 42-44). إنّ داود،

مثل يشوع قبله الذي دعا إسرءيل إلى أكل العمالقة (العدد 14: 9)، يخبر عملاقه أنّ لحم جوليات هو الــذي ستأكله الطيور. يتجاهل جوليات أنّ يهوه لا ينقذ بالسيف والرمح، مع أنّ الحرب تعود إلى يهوه (صموئيل الأول 17: 45-47؛ الخروج 15: 3، زكريا 4: 6). رغم أنّ داود لا يمتلك سيفــًا ولا رمحــًا، فإنه يذبح عملاقه ويفرّ الفلستيون من ساحة المعركة.

عندما تدخل هذه القصة أيضــًا داود في خدمة شاول وفي السردية المتسلسلة، فإن يوناثان أيضــًا يحب داود كما يقتضي اسم داود. هذا الانفتاح على خط حبكة جديد يستنفد دوره المعقّد للحبكة، الذي يغاير كل حب العالم لداود بكراهية شاول وروحه الشرير. تنتشر شهرة داود لتتنافس مع شهرة شــاول: «قــتل شاول ألوفه وقتل داود ربواته [أيّ: عشرات الألوف]» (صموئيل الأول 18: 7). يغضــب شاول ويهجم عليه الروح الشرير مرة أخرى، حتى مع أن داود يعزف على قيثارته. يحاول شاول أن يقتل داود برمح عندما يحل الكره محل الحب (صموئيل الأول 18: 10-11).

مــع شاول الذي بات الآن عدو داود، تتحول القصة إلى الجائزة التي ربحها داود مقابل انتصاره على جوليات: طلب يد ابنة الملك للزواج. إنّ شاول، ظنــًا منه أن الفلستيين سيقتلون داود لأجله، يعــرض على داود ابنته الكبرى، ميراب للزواج منها على شرط أن يخوض داود معارك يهوه. يكون داود متواضعــًا ولا يعد نفسه جديرًا بأن يكون صهرًا للملك. عندما يحين وقت عرسه، تُزف ميراب إلى شخص آخر (صموئيل الأول 18: 17-19). مع ذلك، فإن ميكال، مثل أخيها يوناثان، قد أحبت داود ولذلك يحاول شاول مرة ثانية عل الفلستيين يقتلون عدوه لأجله. مرة أخرى يعترض داود: إنه رجــل فقير: ليس جديرًا بأن يكون صهرًا للملك (صموئيل الأول 18: 20-24). نظرًا لربط القصة مرة أخــرى بالنشــيد لأجل الإنسان البائس ووصية التوراة بحب الجار، حتى هذا الغريب والعدو، تتبنى القصــة امتحان البطل في عرض شاول الثالث ابنته لتكون عروس داود. يكون شاول الآن مباشرًا في مخططــه لجعل الفلستيين يقتلونه. يرد على اعتراض الرجل البائس الذي [يبديه] داود بإخباره أنّ مهر العروس هو مئة غلفة من الفلستيين لا اكثر. يقبل داود ذلك. قبل انتهاء المهلة المحددة، يسلّم ليس مئة بــل مئتي غلفة فلستية إلى الملك، في ترديد لمضاعفة مهر العروس يعقوب في قصته (التكوين 30: 15-30). يأخذ داود ميكال عروســًا له ويصبح شاول عدو داود طوال حياته (صموئيل الأول 18: 25-29).

بلغــة القصــة الكــبرى، تمهّد محاولات شاول لقتل عبده المخلص، داود، الطريق لمحاولات داود الناجحة اللاّحقة لإرسال عبده الخاص إلى الموت تحت قناع الحرب المقدسة. إنّ محاولة شاول المكررة ثــلاث مرات لقتل داود برمحه تدخل القصة في ترديد معقد لفرار البطل الكلاسيكي إلى القفر، الذي ينــتمي إلى أسطورة الملك الصالح. إنّ يوناثان وميكال يخلصان داود بالرغم من محاولات شاول قتله.

فأولاد شاول يحبون داود ويكرههم شاول بالمقابل (صموئيل الأول 19: 20). يبحث داود، وحيدًا في القفـر ومطاردًا، عن ملجأ لدى الكاهن أخيملك في بلدة نوب. يعطيه رموزًا سحرية: خبز حضور يهـوه وسيف جوليات (صموئيل الأول 21: 1-9). يهرب داود، المطارد من قبل شاول، مرة أخرى إلى الملك الفلستي لجات، حيث يتظاهر بالجنون (صموئيل الأول 21: 10-14). بحسب سفر المزامير، فـإنّ داود قـد تعلّم في هذا المشهد أن يخاف الرب وأن ينشد بفرح المتواضعين الذين أجابهم يهوه، اليائسين الذي سمعهم يهوه، الأبرار الذين يرعاهم يهوه وكسيري القلب الذين يخلصهم يهوه (المزامير 34: 1، 3، 7، 16، 19، 22). أخـيرًا يفرّ داود إلى مغارة عدلام حيث ينضم إليه أبوه وإخوته وكل المتضايقين والثائرين والمديونين. إنّ جيش الخلاص هذا المكون من أبطال فقراء داود، أربعمئة رجل، يحول الفرار إلى مقاومة (صموئيل الأول 22: 1-2).

بعـد نقـل أمه وأبيه إلى الأمان، يهرع داود مقطوع الأنفاس في قصة ثلاثية من الفرار والخيانة. الحـدث الأول يقدم شاول، والرمح في يده، عدوًا للرب (صموئيل الأول 22-23) إن شاول، الذي يخوض حربـًا غير مقدسة، يأمر بذبح كل كهنة مدينة يهوه: إعكاس ساخر لشخصية شاول بوصفه الملـك الطيب، الذي لا يرغب في إفناء ما هو ذو قيمة. الرجال والنساء، والأبناء والرضع، والثيران والحمـير والغـنم كلهم يضربون بالسيف (صموئيل الأول 22: 19؛ انظر صموئيل الأول 15: 3). يهـرب أبياثار، ابن أخيملك، الناجي الوحيد من هذه المذبحة، ويلوذ بداود. في القصة التالية، يفرض شاول حصارًا على مدينة قعيلة، حيث أرسل يهوه داود لقتال الفلستيين. يحذر داود مسبقـًا من قبل يهوه من أن أهل قعيلة سيخونونه فيهرب (صموئيل الأول 23: 1-14). تلقى مطاردة شاول المستمرة لـداود، الـتي تطغـى على السردية على مدى خمسة إصحاحات (صموئيل الأول 22-26)، تصويرًا كاريكاتوريـًـا ساخرًا في برية معون عند (صخرة النجاة) [تلة المفارقة]، حيث يطارد شاول داود حول جانب من الصخرة فيهرب داود من الجانب الآخر (صموئيل الأول 23: 15-29).

أخيرًا، يعود شاول وقد أُبلغ مرة أخرى أين يختبىء داود، ليشدد مطالبته بروح داود. تروى القصة من خلال قصة ذات تنويعين. الأول يؤطر في عين جدي والآخر على التل في قعيلة (صموئيل الأول 24؛ 26). في القصة الأولى يتم إخبار شاول أين يختبىء داود فيأخذ ثلاثة آلاف رجل من خيرة رجاله ويسـتأنف مطاردته لداود. لدى وصوله إلى مغارة، يتوقف ليريح نفسه، من دون أن يعلم أنّ داود ورجاله يختبئون بداخلها. إنّ رجال داود، لدى رؤيتهم شاول تحت رحمتهم، يُغرون داود باقتباس من سفر المزامير:

> **هذا هو اليوم الذي وعدك يهوه أن يسلم فيه عدوك إليك فتصنع به ما يبدو حسنـًا لك (صموئيل الأول 24: 4؛ انظر المزامير 63: 1-2، 10-11).**

إنّ «ما يبدو حسنـًا» لداود، مع ذلك، ليس موت شاول كما ظن رجاله. بدلاً من ذلك، يقطع داود هدب رداء شاول، مرددًا صدى المشهد الذي أمسك فيه شاول جبة صموئيل (صموئيل الأول 15: 27). يتأسـف داود حتى من هذا الفعل المتهور ويندم لأنه مد يده إلى ممسوح يهوه. إنّ حجته تقنع رجاله بأن يوفروا حياة شاول، عندما يسمح لشاول بأن يتابع طريقه (صموئيل الأول 24: 4-7). هـذا المشهد يتطلب إضاءة تفسيرية. لفهم السبب في أنّ داود يوبخ نفسه لأجل «قطع، هدب» شاول (صموئيل الأول 24: 6؛ ب"العبرية": <يخصي>/خصاء")، يحتاج المشهد لأن يفهم بالرجوع إلى الممارسـة العسكرية المصرية، التي نوقشت في القسم 3/ 1) حرب مقدسة، من هذا المؤلف)، التي تقضـي بإحصاء قتلى العدو مع قطع يد الذين جرى ختانهم (أي: المنذورين إلى رب)، بدلاً من قطع قضـيب غـير المختون. فالخصيتان، مثل اليدين، ترمزان إلى قوة الجندي. علاوة على ذلك، لما كان شـاول وداود ينتميان إلى يهوه نفسه، فإنّ داود لا يستطيع معاملته كعدو، كما يفعل عندما يخصي شـاول رمزيـًا. على نحوٍ مشابه، عندما يمسك شاول بدب صموئيل، مرتجيـًا فرصة أخرى، فإنما يتشبث رمزيـًا بالقدرة التي منحه إياها صموئيل. إنّ داود، إذ يندم على فعلته ويرفض اقتراح أبطاله بقتل شاول (انظر متى 26: 51-53)، ينال الاعتراف به ابنـًا لشاول ووريثـًا على المملكة.

يحتوي النشيد الذي يجعل سفر المزامير داودًا ينشده حينما يكون في المغارة (المزامير 142: 1) على بضـعة موتـيفات يمكن ربطها بالقصة بطرق مثيرة للاهتمام. فداود «يبث شكواه» إلى شاول وفي الـنهاية «يحضر متاعبه أمامه» (المزامير 142: 3؛ انظر 24: 9-15). إنّ «الفخ في الطريق الذي يسير فيه»، إذا ُنسب إلى شاول الذي يسير إلى داخل الكهف، فإنه يقوم بعمله على نحوٍ ظريف جدًا كما يفعـل البيت التالي على لسان داود الذي لا يراه شاول: «ألتفت نحو يميني . . فلا تجد من يحفل بي» (المـزامير 142: 4-5؛ انظر صموئيل الأول 24: 3-5). مع أنّ الفخ يمكن أن يكون في طريق داود، نظـرًا لأنه يسير في طريق الأبرار، و"فخه" هو الثيمة المركزية لهذا المشهد: قتل مسيح يهوه (صموئيل الأول 24: 6-7). في تعليق سفر المزامير على هذه القصة، يصرخ داود إلى يهوه بوصفه ملاذه ويرجو أن تسـمع صرخته (المزامير 142: 2، 5-6). مع ذلك، فإن الصلاة الأكثر تعريفـًا لأمثولة قصته هي دعاء داود الأخير أن يتدخل يهوه في نزاعه مع شاول: «ليكن يهوه هو الدّيان [القاضي] فيقضي بيني وبيـنك ويـتولى قضيتي ويبرئني وينقذني من قبضتك» (صموئيل الأول 24: 15). هذا البيت يلخص فكـريـًا صـراع داود وشاول. إنه يحل ذاك الصراع ويجبر شاول في النهاية على الاعتراف بداود، ويجلبه من «سجنه» (المزامير 142: 7-8؛ انظر صموئيل الأول 24: 17-18). أخيرًا، يذهب شاول إلى بيـته في حين يعود داود إلى «سبيله» مع رجاله «الأبرار» إلى المعقل (المزامير 142: 8؛ انظر صموئيل الأول 24: 22).

لا تقوم الحبكة على الصراع السطحي للقصة بين داود الخيّر وشاول الشرير. ولا حتى على كون شاول هو الملك العظيم وداود هو الإنسان المسكين أمير المسحوقين. إنما تقوم على علاقتهما بالرب، ملكهما الحق وسيدهما. هذا هو ما يدفع الحبكة. يخبر داود رجاله أنه لن يقتل مسيح يهوه. كما يخبر داود شاول في الحوار الختامي، فإنه لم يقتل شاول لأنه «لن يمد يده ضد يهوه» (صموئيل الأول 24: 10). فـ الإثم ضد شاول، ممسوح يهوه، هو نفس الإثم ضد يهوه. هذه الحجة المحورية رسخت لأول مـرة في افتتاح السردية المتسلسلة، عندما لم يظهر أبناء عالي أي احترام للرب (صموئيل الأول 2: 12). إنّ عـالي، توبـيخـًا لأبنائه بسبب خطيئتهم، قد كشف على نحوٍ بارع المفتاح إلى التقدم السردي الذي لا ينتهي حتى المواجهة بين داود وشاول:

فإن أخطأ إنسان نحو إنسان، فالرب يدينه، ولكن إن أخطأ إلى يهوه فمن يصلي من أجله؟ (صموئيل الأول 2: 25)

إنّ مَـثَل عالي، الذي يميز خطيئة ضد إنسان من خطيئته ضد الرب، يشكل بنية السلسلة السردية. بـرفض بيـت عالي، يرفض يهوه الدور الأبدي لرئيس الكهنة في تسوية الخطيئة من خلال التضحية [القـربان]. يصبح الوعد الأبدي بالبركة عقابـًا أبديـًا (صموئيل الأول 3: 13-14). يفتتح الميثاق الأبدي الطريق إلى الرفض الأبدي للذين ينكثونه.

في الحركة الثانية للثيمة، التي تتعامل مع رفض شاول، يردد منطق الجزاء نفسه. لأنّ يوناثان، بأكل العسل، قد أخطأ ضد الإنسان، شاول، فيمكن غفران خطيئة وافتداء حياته (صموئيل الأول 14: 45). مع ذلك، فإنّ شاول، رغبة منه في استبدال الطاعة بالتضحية، قد أخطأ ضد يهوه (صموئيل الأول 15: 23). **ليس يهوه إنسانـًا حتى يغير رأيه ويغفر الخطيئة** (صموئيل الأول 15: 29). أخيرًا، في المواجهة بين شاول وداود، فإنّ قرار داود بعدم رفع يده ضد يهوه يخرق نمط الرفض الأبدي (صموئيل الأول 24: 10). في إعكاس مثير للاهتمام للموتيف في القصة المختلفة، يعالج داود القضية بحجة جلية موجهة إلى الملك لأجل القضاء:

إن كان يهوه قد أثارك ضدي فلأقدمن له قربان رضي. وإن كان الناس هم الذين أوغروا صدرك عليّ فليكونوا ملعونين أمام يهوه، لأنهم نفوني من أرض ميراث يهوه قائلين: "اذهب اعبد آلهة أخرى. والآن لا تدع دمي يهدر على أرض غريبة بعيدًا عن حضرة يهوه، لأن ملك إسرءيل قد خرج ليبحث عن برغوث واحد ويتعقبه كما يُتعقب الحجل في الجبال؟ (صموئيل الأول 26: 19-20).

إنّ تسمية داود لنفسه برغوثـًا (في قصة الكهف تستعمل عبارة (كلب ميت، برغوث): صموئيل الأول 24: 14) هي مهمة، كما عندما يؤكد اتضاعه، [وهو] موتيف ثابت للرواية المتسلسلة برمتها. يتضـح مـن هذا الحدث الختامي أنّ أضحية كهذه لا يطاح بها عن طريق إعادة التفسير الأخلاقية واستبطان التوراة، بل باستعمال التضحية لعلاج نكث الميثاق-الخطيئة التي لا يمكن غفرانها. لقد أعلن

هـذا قبلـئذٍ في قصة ميثاق دم موسى التي اختتمت بتحذير مفاده أن عصيان رسول يهوه لن يغفر (الخـروج 23: 21). داود وشاول كلاهما تابعان للملك نفسه-يهوه. إنّ داود، كتابع للرب، يدين بالاحترام إلى الممسوح الذي اختاره يهوه. لذلك، فإن رفع يده ضد شاول هو خطيئة ضد يهوه. مع ذلـك يكـون شاول أيضـًا في خدمة يهوه ولا يمكنه أن يغتصب دور الملك الحقيقي بفعل ما يراه صوابـًا (صموئيل الأول 3: 18). بمطاردة داود، فإن شاول، بوصفه ملك يهوه المختار على الأرض، يطرد داود من خدمة يهوه. إذ يجبره على خدمة إله آخر. إنّ خطيئة شاول هي ضد يهوه. مع وضع حجـته في مكانـه، يعلن داود عن منزلته التابعة: برغوث وضيع يمتثل لحكم شاول بوصفه ملكـًا. يعـترف شاول بداود ابنـًا له ويعترف بنفسه مغفلاً (صموئيل الأول 26: 21). تختم القصة بمباركة شاول (صموئيل الأول 26: 25).

إنّ اعتراف شاول النهائي، الذي يردد صدى حكم يهوذا النهائي بأنّ تامار هو أكثر صلاحـًا منه (الـتكوين 38: 26)، يعني أنّ داود هو الأكثر صلاحـًا. لقد تصرف داود خيرًا، في حين أنّ شاول فعـل شرًا. هذا لا يشاطر قصة داود تقنية شرح سفر المزامير فحسب (صموئيل الأول 24: 18؛ انظر المـزامير 35: 12)، بل يختم السردية بصدى لسفر التكوين. تختتم قصة داود وشاول في الكهف على ثـيمة مصـير داود كملك وينتظر موت شاول في خاتمة السفر. إنّ قصة داود وأبيشاي في معسكر شـاول في أموات الليل هي، مع ذلك محرومة من الخاتمة التي يلقاها تنويعها. يقوض اعتراف شاول بعدالـة داود، مع مباركته الختامّية لنجاح داود (صموئيل الأول 26: 21-25)، في افتتاحية السردية التالية في السلسلة (صموئيل الأول 27: 1).

لا يصـدق داود شاول ويفر إلى الفلستيين. يقضي هو ورجاله عمرهم يخوضون حربـًا مقدسة ضد الأمم المتروكة في الأرض من قبل يشوع. طوال هذا الوقت، يخبر سيده الأعلى الفلستي أنه يقتل اليهوذيين (صموئيل الأول 27: 8-12). عندما يهدد الفلستيون شاول بعد أن يموت صموئيل، يستوفي أخـيرًا إمكانية اسمه الايحائي (بالعبرانية: <شءول؛ شيءول> = عالم الأموات). يلتمس شاول سرًا مشـورة صـموئيل بمعونـة السحرة [مستحضرو الأرواح] صموئيل الأول 28: 8-14). هذا يهيء القـارىء لموته وهبوطه إلى العالم السفلي. إنّ صموئيل، الغاضب من كونه قد أزعج أثناء استراحته المستحقة، يذكّر شاول بأن يهوه قد أصبح عدوه وأعطى مُلكه إلى جاره (صموئيل الأول 28: 16-17). يتنـبأ بأنه في الغد سيلاقي شاول قدره على أيدي الفلستيين، المصير الذي فرضه على داود. إنّ داود، المـجبر عـلى ترك الفلستيين بسبب صراعهم مع شاول (صموئيل الأول 29)، يطارد العماليق بسـتمئة رجل. مع ذلك كان مئتان منهم منهكين جدًا بفعل المطاردة إلى درجة أنهم لم يتمكنوا من الاستمرار. بعد مهاجمة وهزيمة العماليق، الأغنياء بالغنائم من فلستيا ويهوذا، يجمع داود الغنائم ويعود إلى المئتين الذين خلّفهم وراءه. يرفض الأشرار والمنحطون من بين رجاله أن يتقاسموا الغنائم مع الذين

لم يقـاتلوا معهـم. يـرفض داود احتجاجهم، مشيرًا إلى أنّ يهوه أعطاهم الغنائم والرب صانع في المعـركة. إذ تعـود الغنـيمة إلى يهوه. يصدر داود تشريعـًا وفريضة «إلى هذا اليوم»، كما شرح لاحقـًا في الأناجيل، يقضي بأن ينال كل شغيل الحصة نفسها (صموئيل الأول 30؛ متى 20: 1-16).

يخـتم الإصـحاح الأخير من سفر صموئيل الأول على موت شاول بأيدي الفلستيين (صموئيل الأول 31). يسـتعمل نشيد نواح داود على موته (صموئيل الثاني 1: 99-27) خطابة موزونة تسم القصة بثيمات مسيحانية. إنّ داود، الذي يباين موت شاول بقرن المسيح الحي، المرفوع دومـًا لجلب الخصب إلى بلاده، يدعو على تلال جلبوع إلى إحداث الجفاف. فهذا ليس وقتـًا للحياة (الجامعة 3: 2-4). يـرقد الممسـوح ميتـًا. في خطاب متباين مع هذا النشيد، تقدم مراثي إرميا المسيح بوصفه السبب [العلة] لقسمة الحياة (المراثي 4: 20)، مثلما جلب مرنفتاح في نشيد انتصاره قسمة الحياة إلى الأمـم. في نشيد داود، تولي حماية شاول. إذ لا يعود مسيحـًا، فهو ترس غير مزيت. بدلاً من أن يعلـن الانتصـار على شاول، على سبيل المثال، كالانتصار على الموت وقوى العماء كما أذيع على العالم عند ولادة رمسيس الرابع، فإنّ موت شاول يجب ألا يذكر، وإلا فإنّ الفلستيين (في سفر المزامير 2: 2، الأمم)، أولئك الأغلاف موضوع احتقار داود، غير مكرسين للرب، ينتفضون تمردًا. إنّ مرثية داود، الكئيبة الفكرة المهيمنة المتكررة لنشيده: «كيف تاوى الأبطال؟» (صموئيل الثاني 1: 19، 25، 27)، تسـمح لـلخاتمة أن تستحضر الشبح الباهت **لشالوم**: غياب الحرب تُحطم الأسلحة (صموئيل الثاني 1: 27 ب؛ انظر صموئيل الثاني 2: 4)، ولكن هل تُحول إلى شفرات محاريث؟. في تفجع داود، يشـبه شاولاً وابنه بالملوك والآلهة في الحرب: «أسرع من النسور» و«أقوى من الأسود» (صموئيل الـثاني 1: 23). في هذا، يردد صدى المجازات الشرق أدنوية القديمة للملوك وآلهتهم بوصفهم ثيرانـًا برية، وأسودًا وطيورًا جارحة[26]. يصور حدد إله سورية في الحرب كأسد يزأر وإله ذي صواعق، إنّ آشور، إله آشورية، هو نسر مهاجم في السماء، يحلق عاليـًا فوق صورته المرآتية للملك في عربته[27]. ترسـم مـراثي إرميا (مراثي 4: 17-20) انعكاسـًا لهذا المجاز نفسه. نهاية أورشليم قريبة ولا يوجد أمـل: «مطاردونـا أسرع من نسور السماء». البيت الموازي يضمر الأسد ضمنـًا: «تعقبونا على الجـبال، وتربصـوا بنا في الصحراء». في هذه الأثناء، يرقد مسيح باطل ميتـًا (إسرءيل لا يمكنه أن يخلّـص) في الفخاخ المنصوبة له. إنّ مأساة الخسران هي الأعظم قاطبة، نظرًا لأن إسرءيل عاش بين الأمم في ظل يهوه الحامي تقيه أجنحة النسور.

3/ 3/ 4) داود ودور إيليا

بنواح داود على موت شاول ويوناثان في (نشيد القوس) الذي يفتتح نصر صموئيل الثاني، تتحول حـبكة السـردية إلى دورة من الخيانة والقتل والثأر في اندلاع الحرب بين إسرءيل ويهوذا (صموئيل الثاني 2: 12-22)، مرددة تنافس التراث الأكبر بين السامرة وأورشليم. يصبح داود ملكـًا في حبرون [الخلـيل] (صموئيل الثاني 2: 1-7)، في حين ينصب ابن شاول، إيش بوشث، ملكـًا على «سائر إسرءيل» (صموئيل الثاني 2: 8-11):

وطالت الحرب بين بيت شاول وبيت داود، وكان داود يزداد قوة وبيت شاول يتفاقم ضعفـًا (صموئيل الثاني 3: 1).

إنّ الفكـرة المهيمنة المتكررة لبراءة داود من سفك الدم في هذه الحرب الأهلية التي ُبدأت قبلئذٍ في قصـة موت شاول ويوناثان، تستمرّ في ترديد موسع لقصة قتل الملك وسفك الدم من أسطورة تلبينو الحثية (انظر القسم 2/ 1) أسطورة الملك الصالح من هذا المؤلف؛ انظر الملوك الثاني 12: 20-22؛ إرميا 31: 29-30؛ حزقـيال 18): أولاً: في اغتيال أبنير، قائد جيش شاول من قبل يوآب داود (صموئيل الثاني 3: 36-39) ومن ثم في القتل الوحشي لإيش بوشيث (صموئيل الثاني 4: 15-12).

إنّ داود، الـذي تفادى هذه الجريمة عن طريق قائده الماكر، يوآب، يصبح ملك إسرءيل ويستولي عـلى أورشـليم اليبوسية من «العمي والعرج الذين يبغضهم داود» (صموئيل الثاني 5: 6-12). في سلسـلة مـن الحملات السريعة يخضع الأمم تحت حكمه: الفلستيين، الموآبيين، الأمونيين والآراميين (صـموئيل الثاني 5؛ 8؛ 10). تتداخل مع قصص الحرب المقدسة هذه ثلاث حكايات تصف انتصار داود بآيـات السـلام وتعالي ملكوت إلهه. في الأولى، يجلب داود التابوت إلى أورشليم، معيدًا مجد إسرءيل ومنهيـًا العار الذي قتل عالي عندما أُخذ التابوت غنيمة من قبل الفلستيين (صموئيل الثاني 6 ؛ صموئيل الأول 4: 1-22). في حكاية ثانية، يعلن النبي ناثان لداود أنّ يهوه معه وكما وعد مردوك نبونـيد (انظر القسم 2/ 1) أسطورة الملك الصالح من هذا المؤلف)، سينفذ كل رغباته. كذلك، مثل نبوخذنصّر وكثير من ملوك العالم القديم، يقيم داود مملكته إلى الأبد (صموئيل الثاني 7: 5-17). تضع قصـة السلام الثالثة في مملكته الأساس لثيمة المصالحة التي تطغى على السردية الكبرى وتختمها. فدور إيليا في المصالحة في سفر صموئيل الثاني يوازي دور إيليا في السلام وحب العدو في سفر الملك الثاني. ُيظهر داود رحمة وكياسة ملك عظيم. إنه يدعو الناجي الوحيد من بيت شاول، <مفي بوشت> (= مـن فـم العار، صموئيل الثاني 9)، ليكون ضيفه على مائدة الملك. إنّ مفي بوشيث الأعرج مرتين، متخذًا دور يعقوب بوصفه إسرءيل المقعد (التكوين 32: 31-32) يعاود دخول أورشليم ويبطل لعنة داود، التي طردت كل العميان والعرجان من أورشليم (صموئيل الثاني 5: 8).

إنّ ثـيمة سـلام داود بالكاد تنجو من هذه الحكايات الثلاث. فقصة زناه وقتله خادمه المخلص أوريا تفتح جولة جديدة من العنف عندما يصبح سيف انتصار داود (صموئيل الأول 21: 10)، الذي

دعمه منذ هروبه من شاول، سيف عقاب [مسلّط] فوق بيت داود (صموئيل الثاني 11-19). في ختام هذه السلسلة من الاغتصاب والقتل والتآمر، التي تلف بيته بالعار والفضيحة، ينشد داود مرة أخرى مناحة عندما يموت ابنه المحبوب أبشالوم. إنه يقتل أيضًا من قبل يوآب المخلص دومًا لداود (صموئيل الثاني 18: 9-18). هذه الحركة الثانية من سردية سفر صموئيل الثاني، التي تفتتح بقصة إثم داود الكبير (صموئيل الثاني 11)، تقدم السقوط المأساوي لبيت داود. تسلط الضوء عليه قصص ابنه أمنون الذي يغتصب ابنته تمار (صموئيل الثاني 13: 1-20)، ومقتل أمنون من قبل أخيه أبشالوم ثأرًا لأخته (صموئيل الثاني 13: 21-39) وإبعاد أبشالوم من أورشليم وتآمره وحربه ضد أبيه (صموئيل الثاني 14: 1-15، 12)، الذي يدفع داود في النهاية للتخلي عن المدينة وعرشه (صموئيل الثاني 15: 13-16: 14). عندما يصبح أبشالوم ضحية الاغتيال الثالث ليوآب، ينكسر قلب داود. يعود إلى أورشليم منتصرًا،إلا أنه يواجه تمردًا. إنّ شيبا البنياميني، الذي يمثل انعكاسًا لصورة أبشالوم، الذي أخذ زوجات داود العشرة (اللواتي حكم عليهن داود العائد بالعيش كالأرامل: صموئيل الثاني 16: 21-22؛ 20: 3)، يأخذ الآن من داود أسباط إسرءيل العشرة. في مركز قصة سقوط بيت داود يقع مشهد الاتضاع [التذلل]: يصعد داود باكيًا، حافي القدمين ونائحًا، إلى جبل الزيتون ليصلي. في تباين صارخ مع قصة إيمان شاول بقضائه الخاص (صموئيل الأول 15: 1-35)، يقبل داود مستقبلاً لا يقرره هو بل يقرره يهوه (صموئيل الثاني 15: 25-26). هذا القبول يمهد خشبة المسرح لأجل الحركة الثالثة من السردية.

تطغى حكايات المصالحة الثلاث على هذه الحركة الثالثة وتختم قصة داود في سفري صموئيل. أولاً، تفتتح القصة الأولى بجفاف يدوم ثلاث سنوات. أرسل يهوه الجفاف عقابًا على سفك الدم الذي اقترفه شاول عندما حاول أن يبيد الجبعونيين (صموئيل الثاني 21: 1-2). يطالب الجبعونيون بموت سبعة من أبناء شاول انتقامًا لجرائم حرب أبيهم (صموئيل الثاني 21، 4-9؛ انظر التكوين 4: 15). يقبل داود طلبهم ويعدم أبناء شاول في الأيام الثلاثة الأولى من الحصاد بعد انتهاء الجفاف (صموئيل الثاني 21: 9).

هذه القصة الموجزة تعاكس مطالبة الحرب المقدسة بالتطهير الاثني وتصالح إسرءيل مع شعب البلاد. تُتبع بنشيد يستعيره داود من سفر المزامير، يقول بأن «يهوه قد خلصه من كل أعدائه» (المزامير 18؛ صموئيل الثاني 22). مع أن القصة برمتها هامة لفهم المسيح كوسيط وقدوة للأتقياء الذين ينشدون أناشيد المسيح في المزامير، فإنها تبلغ ذروتها في المقاطع الثلاثة الأخيرة من مقاطعه السبعة (صموئيل الثاني 22: 31-15)، التي تشرح خلاصة التوراة لحب المرء عدوه. يجري إعكاس عنف وكراهية الحرب المقدسة في رؤية للبعث والمصالحة. فالمقطع الخامس من النشيد (صموئيل الثاني 22: 31-37) يصف المسيح بأنه محارب قدوس، ولد وتربّى لأجل الحرب، يحميه ويدعمه يهوه. أما المقطع

التالي (صموئيل الثاني 22: 38-43) فيبرز مشهد انتصار في المعركة، يرحب فيه الأتقياء، الذين ارتجفوا في السابق خشية ورهبة من عنف الحرب، بدعم يهوه ويغيرون على عدوهم. المطارَد [الطريد] يصبح هـو المطارد، يلاحق ويفني أعداءه بوحشية، فيدركهم أخيرًا ويجبرهم على الخضوع. إنّ ضراوة هذه الحرب المقدسة جديرة بالملاحظة:

. . وأفني الذين يبغضونني. يستغيثون ولا من مخلص، ينادون يهوه فلا يستجيب لهم. فأسحقهم كغبار الأرض، ومثل طين الأسواق أدقهم وأدوسهم (صموئيل الثاني 22: 40-42).

تعكـس الشـدة صدى يهوه في قصة الطوفان، التي تصور بدقة التعصب الطائفي لعالم بالأبيض والأسـود. مثل أشرار سفر المزامير، فإنّ أولئك الذين يكرهون محاربي الرب سوف يُذرون كالعصافة [التبن] أو يحرقون[28].

يمارس مسيح هذا النشيد دور المسحاء الثلاثة لقضاء إيليا، هزئيل، يهو وأليشاع، بالتدمير والإبادة. فـالأعداء هم غبار، تذروه ريح المنفى [السبي]. مع ذلك يعود المقطع الأخير من النشيد إلى العناصر الأساس لأسطورة المسيح:

تنقذني من مخاصمات الشعب وتجعلني سيدًا للأمم حتى صار شعب لم أكن أعرفه عبدًا يخدمني. يقبل الغرباء نحوي متذللين، وحالما يسمعون أمري يلبونه. الغرباء يخورون، يخرجون من حصونهم مرتعدين. 'حي هو يهوه!' ومبارك صخرتي ومتعالٍ إله خلاصي. الإله المنتقم لي، الذي يخضع الشعوب لسلطاني. منقذي من أعدائي، رافعي على المتمردين ومن الرجل الطاغي يخلصني (صموئيل الثاني 22: 44-49).

تُردد الثيمات الأساس للتراث. الجدير بالملاحظة خصيصـًا هو ضجيج التمرد، الذي هو الأساس لمعـركة مردوك مع وحش العماء في قصة الخلق البابلية ويردد صدى «هدير البحر» في سفر الخروج 15، ضجيج غدر سدوم (التكوين 19)، وضجيج الغناء والرقص في قصة العجل الذهبي (الخروج 32: 1-35). كما في المزمور (2)، حيث المسيح ينصح الأمراء المشاغبين ضد يهوه بأن يقبّلوا بقلب طاهر ويخضـعوا لحكـم يهوه، يستثير نشيد داود تغيرًا مشابـهًا للمصير. فالشعب غير المحبوب، إسرءيل، يتعلم الآن التواضع ويخضع نفسه للملكوت.

يخضع الغرباء والأجانب أنفسهم للمسيح بطاعة تامّة. يعاد تفسير لاهوت الطريق في المزمور الأول في مجـاز البعـث. فأولـئك الذين لا قيمة لهم، الأشرار الذين ساروا في طريق الآثمين، الذين أبيدوا بوحشية وطردوا إلى عالم الأموات السفلي، يأتون وهم يرتعدون خارجين من كهوفهم (قبورهم؟). هذا «الارتعاد» (صموئيل الثاني 22: 46) يكون ملتبسـًا بشكل متعمد. إنهم يرتعدون ليس خوفـًا وتذلـلاً فحسـب بل في ارتعاش انتشائي من الإحساس بالرهبة تجاه إلههم. يحول ضجيج تمردهم إلى هـتاف (يحيا يهوه!). هذا هو الحشد المهتاج للحسيديم (الأتقياء) الذين يهتفون معـًا. يختم النشيد بتعبير عن فهم الأتقيا المهتدين: الموازي لبقية إشعيا التائبة في مجاز إسرءيل بوصفه العبد المكابد للرب.

إنّ داود بوصفه المسيح يقف مع الأمم، مسّحـًا يهوه. ُيصالح [يُستمال] الغريب والأجنبي والعدو. إنم يتوحدون مع الأتقياء: تُجمع بقية إسرءيل إلى أورشليم في سفر إشعيا (65) من كل أطراف الدنيا (انظر موتيف الصحراء المحولة إلى أرض خصبة في إشعيا 35 وموتيف التحول في إشعيا 55).

يـبدأ المشـهد الثالـث والأخير في سفر صموئيل الثاني بغضب يهوه من إسرءيل إذ يغرى داود بالدخول في الجرد [الإحصاء] لقياس قوة عديد جنود إسرءيل ويهوذا للحرب (صموئيل الثاني 24)، مع أن يوآب يحتج، يصر داود على إجراء الجرد. مع ذلك، عندما يعلم أنّ ثمة (800000) إسرءيلي إلى (500000) يهوذي، يندم داود على حشد الجيوش، الذي من شأنه أن يقحم إسرءيل ويهوذا في حرب أهلية مدمرة[29].

بسـبب هذه المأثرة، يعرض يهوه على داود اختيار ثلاث سنوات من الـاعة (انظر صموئيل الثاني 21)، أو أن يطارده أعداؤه لمدة ثلاثة أشهر أو ثلاثة أيام من الوباء (صموئيل الثاني 24: 13-14). في حين يختار داود الوباء لأنه يفضل رحمة يهوه على رعب البشر، فإنّ للسارد أسبابـًا أخرى لاختيار داود. إنّ قصـتي الـاعـة والمطـاردة قد رويتا قبل الآن. علاوة على ذلك، يشترط قانون الخماسية للإحصـاء (الخروج 30: 12-16)، مع تديد بالوباء لمدة ثلاثة أيام، أن تدفع ترضية لكل جندي يجند إلى الحـرب المقدسة. إنّ الوباء الذي يرسله يهوه يهلك كل إسرءيل، من دان إلى بئر السبع، ويقتل (70000) (صـموئيل الـثاني 24: 16). مع ذلك، عندما يقترب ملاك الموت من أورشليم، يندم يهوه ويكف يده. نجت البقية، فيندم داود على اختياره للعقاب عند أرض البيدر. لقد عانى الأبرياء رغم أنّ الذنـب كان ذنب داود فيطلب أن يوجه العقاب ضده وضد بيت أبيه لكي يدخل خط قصة سفري الملوك الأول والثاني.

ختامـًا لقصص المصالحة الثلاث وسفر صموئيل الثاني ككل، يتخذ داود دور كبير الكهنة. مثل نـوح وأبراهام [إبراهيم!] وموسى من قبله، يبني مذبحـًا على أرض البيدر، موقع الهيكل الذي يبنيه سـليمان لاحقـًا، ويقدم تقدمة محروقة كترضية، لكي ُيحرف الوباء عن شعب أورشليم (صموئيل الـثاني 24: 18-25). في هذا المشهد في البيدر، يحقق داود المصالحة ويحدد مكان المصالحة المستقبلية لأورشـليم. إنّ استعمال أرض البيدر كمكان للعقاب والافتداء يعيد القارىء إلى مجاز إرميا الملتبس لأجـل العماء عند عقاب بابل في يوم غضبها. إن ريح يهوه، التي هبت عند الخلق (التكوين 1: 2) تب عبر أرض بيدر بابل (انظر الخروج 15: 10):

وهذا ما يعلنه يهوه: ها أنا أثير على بابل وعلى المقيمين في ديار الكلدانيين ريحـًا مهلكة. وأبعث إلى بابل مذرين يذرّونها <(زرعيم وزروعا> (إرميا 51: 2).

إنّ الذراع الممدودة للجلادين الكونيين لبابل (**الزارعيم**)، مثل الذراع الممدودة لموسى التي تدمر مصر وتخلق إسرءيل (الخروج 14: 26)، تخفي أيضـًا التنبؤ بالأمل في ذراع المسيح الممدودة لبذر بذرة <**زراع**> جديدة[30].

3/ 3/ 5) خاتمة: محاكاة المسيح

لقـد قيل أكثر بكثير مما يمكن ويتطلب قوله حول بناء شخصية داود وكيف تُستعمل في الكتاب. بالطبع، يمكن قول وثمة حاجة لقول الكثير أيضـًا حول شخصية يسوع واستعمالها في الأناجيل. هذه الدراسة التي بدأت بمسائل يسوع التاريخي وبفرضيات كتابة التاريخ التطبيقي تختم، كما آمل، مساهمة في الـتاريخ الفكري. إنّ الشخصيات الكتابيّة آدم ونوح وأبراهام [إبراهيم!] وموسى ويشوع وداود وإيلـيا وأليشـاع وحزقيال ويوحنا ويسوع، هذا إذا سمينا الأكثر شهرة فقط، هم الحاملون للحياة الفكـرية الشـرق أدنوية القديمة لفلسطين. إنه تراث يشدد تشديدًا كبيرًا على القيم الثابتة كالعدالة والـرأفة والغفران والتواضع إنه يفضّل الفقراء والمضطهدين: والآخرين، سواء أكانوا غرباء أم أجانب أم حتى أعداء. وهو أيضـًا سلمي [سلموي] يترك لله الوباء الأبدي لسفك الدم، والانتقام، والرعب والحرب. إنه تراث تعلّم [ثقافة] عظيم، يتقاسم الجذور العميقة للا عة الإنسانية من أقدم آداب إفريقية وأوربـة وآسـية الغربـية. إنّ ثيمات الإيديولوجيا الملكية للعالم القديم، كما آمل، قدمت تبصرًا في الـتراثات المكـتوبة للكتاب، الذي قدم تطويره النهائي في مجموعات الكتب المقدسة المختلفة أقدم الأسس الفكرية للسامرية واليهودية والمسيحّية والإسلام.

إذا كان الفقه الكتابي قادرًا على حل مسائله حول السياقات الاجتماعيّة والتاريخيّة التي كتبت فيها الأعمـال **الكتابيّة**، فإنه بحاجة إلى أن ينحي جانبـًا من قصص الأصل الخرافية التي يستعملها **الكتاب** لأغـراض أخرى تمامـًا. فلا الكتاب العبراني ولا الأناجيل تخبرنا بشكل مباشر عن أصول السامريين أو اليهود أو المسيحيين: ولا حتى حول موسى وداود ويسوع. إذا كان بإمكان هذا النوع من الأدب أن يكون مفيدًا لمسائل التاريخ الحديثة، فأنا أعتقد بأنه سيكون كذلك بسبب الطرق الضمنّية العديدة الـتي يعكس بها الأدب مؤلفيه وجمهورهم. تبدو الأسئلة المتصلة بالهوية هامّة جدًا، خصوصـًا عندما تـنطوي على التنافس والسجال. إنّ أهمية جرزيم في الخماسّية، وأورشليم في قصص الأنبياء والملوك وطبـيعة التقوانية الضمنية لسفر المزامير هي أكبر بكثير من أهمية قصص بعينها يمكن أن نفضلها حول بطريـرك أو مشرّع أو كاهن أو ملك. فالحجج الضمنّية للإطاحة والخطابة الطائفّية هي دلائل مفيدة إلى التاريخ المعقد لتراثنا. إذ أنّ تحديد هوية خصم تراث مفترض له القدرة على كشف مؤلفه أو على الأقل المصالح التي يخدمها.

هذه المشاكل، بالطبع، يتم التعامل معها على النحو الأفضل في كتاب خاص بها. في مسعى لإنهاء مناقشتي حول أسطورة الملك المسيحاني في **الكتاب**، أود فقط أن أحدد إحدى الوظائف المركزية للأسطورة: تربية جمهورها على مجموعة من القيم والمبادئ. بهذا الخصوص، يبدو دور داود كشخصية مثالية مفيدًا في إيضاح منظومة الرموز التي تقوم فيها هذه الشخصيات بهذه الوظيفة. إنّ الشخصيات البطولية والأمثولات والترنيمات والصلوات تربي عن طريق الحض على المحاكاة [الاقتداء][31]. في تاريخ اللاّهوت المسيحي، فإن هذا الاقتداء، المرادف للتربية في طريقة الحياة، قد تمّ تعريفه عن طريق ممارسة **محاكاة المسيح** (imitatio Christi) إنه يشترك بكثير مع ما يمكن لتاريخ الأديان أن يعرفه ب(لاهوت الطريق) أو (فلسفة السبيل): بيداغوجيا براغماتية [نفعية] ترشد معتنقها الضمني في كيفية العيش. إنها أكثر من أساس عرضي لأجل سير القديسين والسيرة. إنّ ما هو مركزي لهذا الجنس الأدبي هو استراتيجيّة المؤلف لجذب الجمهور والتشجيع على التماهي مع بطله أو نموذجه للتقوى [قدوته].

إنّ شخصيتي داود ويسوع هما الشخصيتان الأكثر تطورًا في أسطورة المسيح الكتابية، رغم أنهما، كما رأينا، بعيدتان عن كونهما [الشخصيتين] الوحيدتين. فيما يلي، سأحصر نفسي بشخصية داود، نظرًا لأنها الأكثر كمالاً. تستمر الصفة المتعالية لوعد داود ودوره كمسيح البقاء في سفر المزامير. فكما أنّ الكاهن الممسوح قد مثّل القداسة للشعب إضافة إلى تضرعات الشعب أمام الرب، فإن شخصية الكاهن تتمحور حول المصالحة وغفران الذنب. يؤدي داود، في دوره كملك، أيضًا دور كل إنسان. في قصة مسح داود (صموئيل الأول 16: 1-13)، فإنّ المسيح كدليل إلى التقوى يُعطى مركز الاهتمام. كما رأينا، لا يقوم اختيار يهوه لخليفة شاول على المظهر، بل على قلب الإنسان (صموئيل الأول 16: 7). إنّ الصفة السندريلية لداود بوصفه المصطفى تنعكس أيضًا في مطالبة سفر المزامير بطهارة القلب وتشكل القالب اللاّهوتي لدور داود بمثابة كل إنسان[32]. في سفر الأخبار، حتى الميزة الكبرى تؤخذ من الصفة المثالية لداود. في سفر المزامير، الذي لا تعوقه حاجة العالم السردي لتقديم قصة، تكون مثالية شخصية داود أولية. تعرّف وظيفته التربوية [البداغوجية] (محاكاة المسيح) دورًا يسمح لحياته بأن تقدم أمثولة للتقوى. كما أنّ طهارة قلب داود في التراث القصصي تقرر قدر بيته وشعبه، فإنّ داود المزامير الممثلن يمد الأتقياء بدورهم بوصفهم بيت داود وشعبه. هنا ليس داود بهذا الشكل المركزي للغاية شخصية من الماضي. إنه شخصية ذات كمال يجب الاقتداء به من قبل الجمهور الضمني لسفر المزامير. إنّ سيرورة المحاكاة/الاقتداء والتماهي، التي يعيد فيها المنشد والجمهور خلق صوت داود من خلال صوتيهما، إنما تخلق تحويلاً نفسيًا (psychic transfer) وتماهيًا بين شخصية المسيح وجمهور يأخذ في نهاية المطاف أدوارًا كأبناء داود: إسرئيل جديد لأجل جيلهم.

في الكـلمة الختامـيّة «النشيد الأخير» لداود (صموئيل الثاني 23: 1-7)، يعرّف بأنه «مسيح إله يعقـوب، الـذي رفعه العليّ». إنه حبيب [أثير] نشيد إسرءيل. من خلاله، يتكلم روح يهوه ويجد صـوتـًا. ينسب استمرار النشيد إلى داود مجازات تتعنقد حول موتيف المسيح في سفر المزامير. إنها تنـتمي أيضـًا إلى تراث الإيديولوجيا الملكية الشرق أدنوية القديمة، التي يعبر عنها في طقس مهرجان أكيتو وترانيم انتصار المملكة الجديدة التي رأيناها في الفصلين الخامس والسادس من هذا المؤلف. مثل الملـوك العظام، يتسيد داود فوق البشر باستقامة وتواضع. إنه يحكم بالعدل. مع فرعون، يشبه داود بالفجـر. يكـون حكمه متعاليا؛ سلالته أبدية. يكون بيته [آله] وميثاقه مرتبين وآمنين. مثل المطر، يتسـبب حكمـه في نمو العشب. يتحقق كل ما يأمل فيه، وكل رغبة من رغباته. يقدم حكم داود كمالـك بمـثابة حكم آدم جديد، يتسيد الآن كملك صالح فوق الخليقة وكل من يسيرون في درب الاستقامة. إنّ طريق الاستقامة هذا هو ما يؤكده يهوه. تنتهي "الكلمات الأخيرة" المحددة لدور داود بقضـاء مسـيحاني: «أما الأشرار فيطرحون جميعـًا كالشوك، لأنهم [يجرحون] اليد التي تلمسهم» (صموئيل الثاني 23: 6). يعيد هذا القضاء صياغة قضاء الأشرار في المزمور الأول. إنهم عصافة، تُذرى مـن أرض الدرس [البيدر]. لا يمكن أن تأخذهم يد الرب؛ لا يمكنهم أن يصمدوا أمام القضاة؛ إنهم يهلكـون (المـزامير 1: 4-6). يسند النشيد الأخير لداود دور القضاء إلى الملك الصالح بوصفه ممثلاً للأبـرار. فالإنسان الذي يلمس قرون الأشرار، كما[يفعل] محارب يهوه القدوس ليرميهم في النار، يكون مسلحـًا بحديد وقناة رمح حيث إن الأشرار «تلتهمهم النار جميعـًا».

إنّ المـازات التقوانيّة (Pietistic) لكلمات داود الأخيرة والسياق ضمن تقوى جمهورها، الذي يقوم المـزمور الأول ضـمنه بـيكلة سفر المزامير، تعكس صورة هي في جوهرها صورة دينية وطائفية. فـاللاّهوت، الذي يفسر الحكايات الخرافية لداود وأبنائه وسفر المزامير برمته يقدم نفسه ضمن توازٍ تضـادي (antithetic) ذي أهمـية كبيرة[33]. هذه البنية تعكس عالمـًا فكريـًا يسميه مؤرخو الدين (لاهـوت الطريق). هدفه طائفي. إنه يميز محدد الهوية الذاتي للمنتمين إلى إسرءيل الحقيقي عن [محدد هوية] أولئك الذين يرفضونه. هذا المنظور يؤثر على قسم كبير من الأدب الكتابي.

تـتخذ الكـلمات الافتتاحية للمزمور الثاني منطلقـًا لها من الكلمات الأخيرة للمزمور الأول: «طريق الأشرار مصيرها الهلاك» (المزامير 1: 6)

> **لماذا تضج الأمم؟ ولماذا تتآمر الشعوب باطلاً؟ اجتمع ملوك الأرض ورؤساؤها، وتحالفوا ليقاوموا يهوه ومسيحه (المزامير 2: 1).**

سـواء استعمل المرء هذا الشرح، أم لا، كحجة على أن هذين النشيدين يشكلان مقدمة واحدة لسـفر المـزامير، فإنه يقدم هذا المزمور الأول من المزامير المسيحانية كشرح للاهوت الطريق. الذين يخـوض المسيح حربه المقدسة ضدهم يقفون ضد أولئك الذين يسيرون في طريق الشريعة [التوراة].

فالأمم الضاجة ليست الوحيدة التي تماهى مع أشرار المزمور الأول، مثل العصافة التي تذروها [الريح] (المـزامير 1: 4). يجب علينا أيضـًا أن نضمّن المجموعة الكبيرة من الشخصيات المماثلة التي تملأ سفر المـزامير. يُسـتخدم التباين بين مجازين متبادلي الاستبعاد [يستبعد أحدهما الآخر] ومرتبطين على نحو ضـمني دومـًـا. فطريق الأشرار يتضمن أيضـًا طريق الشر والألم والعنف، والأحياء، والمتصلبين والجنس البشري، كل الأرض، الآثمين، الحمقى وآخرين مشابين كثيرين. هؤلاء يُقابلون بطريق يهوه، طـريق داود، طريق التوراة، الروح، الفرح، الأبرياء، الأتقياء، الحكمة، الاستقامة، السلام، الصدق، الحـياة، وهـلم جرا. في حين أن تشكل بعض المصطلحات ثنائيات منمطة من الكلمات، كطريق الحكمـاء في مقـابل طـريق الحمقى، وطريق الرب في مقابل طريق الشر، فإنّ المجموعة الكاملة من الموتـيفات موجودة ضمنـًا. إنّ طريق يهوه يتضمن مسبقـًا طريق التوراة والاستقامة، في حين أنّ طـريق البشـر لا يمكـن أن يكـون طريق سلام. إنه طريق العنف. هاتان المجموعتان من المجازات متناقضـتان كليـًا. فطريق الجنس البشري معاكس لطريق الرب كمبدأ فلسفي. هذا التراث يطور لاهوتـًـا تبسيطيـًا بالأبيض والأسود، يؤدي وظيفته على نحوٍ جيد في الحكاية الشعبية والحكايات الخرافية والأسطورة.

تشجع أسطورة المسيح هروب الأتقياء إلى ملاذهم لدى يهوه. إنّ الملوك والمسحاء ليسوا أنفسهم موضوعات الاهتمام. إنهم يشرحون فحسب التقوى الذي يهدفون إلى إقامته. لدى مناقشة سرديات صـموئيل وشاول وداود، وصفت الأناشيد الثلاثة من سفر المزامير، التي توضع في [على لسان] داود في مناسـبات مخـتلفة أثناء فراره من شاول. ثمة ثلاثة عشر مزمورًا كهذا. إنها تقدم لأناشيدها بإطار ساخر، نمطي مقولب: «المزمور لداود بمناسبة فراره من ابنه أبشالوم» (المزامير 3: 1)؛ «عندما أنشده ليهوه، بسبب كموش البنياميني» (المزامير 7: 1) وما شابه. تبين الأناشيد الثلاثة التي رأيناها بوضوح الـترابط الشـديد للأناشيد مع تراث سردية داود. إنّ قصة داود لا تعطي الأناشيد خلفية وإطارًا في قصة فحسب، بل تفسر [الأناشيد] حياة داود. التقنية قريبة جدًا من الطريقة التي يوجه بها نشيد حنة (صموئيل الأول 2: 1-10) والنشيد الذي ينشده داود «بعد أن خلّصه يهوه من كافة أعدائه ومن يد شـاول» (صموئيل الثاني 22: 1) على نحوٍ جذري القصة التي تربط نفسها بها. إنها تدخل داود إلى لاهوت الطريق وتقدمه بمثابة كل إنسان لأجل جمهورها. يظل نشيد داود، الموضوع في خاتمة حياته المشاكسة، التي أنهكتها الحرب، محتفظاً بعنوانه المؤرخِن من سفر المزامير (المزامير 18: 1). من الواضح أنّ تراث التفسير هذا يساهم في تأليف قصة داود التي نجدها في سفري صموئيل. هذه السردية يمكنها بصعوبة أن تدّعي أنها القصة "الأصلية" لداود، التي يمكننا أن نميزها عن الأطر الأخرى المعطاة إلى هذه المزامير الثلاثة عشر. فالمزمور (60)، على سبيل المثال، يقدم إطارًا ممتلئـًا بالتفاصيل، واضعـًا النشيد عـلى لسان داود في أثناء حربه ضد الآراميين: <ميكتام> [شهادة مذهبة] لداود، لأجل الإرشاد،

عندما تقاتل مع آرامي ما بين النهرين وآرامي صوبة وعندما عاد يوآب وصرع اثني عشر ألفـًا من الأدومـيين في وادي الملح (المزامير 60: 1). مع ذلك، ففي القصة التي بحوزتنا الآن في سفر صموئيل الـثاني (8)، يقاتل داود ضد صوبة وآرام-دمشق ويقتل (22000) منها. لدى عودته، يقتل (18000) أدومـي في وادي المـلح (صموئيل الثاني 8: 5، 13). بعد ذلك بإصحاحين، يقاتل يوآب الآراميين ويعود إلى أورشليم. بعدئذٍ، يصد داود هجومـًا مضادًا عبر نهر الفرات ويدمر سبعمئة عربة وأربعين ألـف حصان (صموئيل الثاني 10: 9-19). مهما كانت القصة الأصلية واقعية أو متخيلة، ونادرًا ما توجـد أصـول معروفة لهذه القصص، فإنّ إطار المزمور (60) وسردية سفر صموئيل الثاني يعكسان قصتين مختلفتين من تراث مشترك.

هذه المزامير الثلاثة عشر تشير جميعـًا إلى وضع أو آخر في حياة داود، يواجه فيه تهديدات مميتة. مـن الناحية الثيمية، تشترك هذه الأناشيد بالكثير. فليس عدد العناصر الثيمية المستعملة محدودًا جدًا فحسـب. [بـل] إنهـا جميعـًا مرتبطة ارتباطـًا وثيقـًا بالتضاد والصراع بين طريق الشر وطريق الـتوراة. إنها تشترك أيضـًا بالصلة بحرب مقدسة كونية ضد أعداء يهوه. يمكن تجميع موتيفاتها في أربـع فـئات متصلة ضمنـًا. 1) الأبرار، أولئك الذين يكونون صالحين أو أبرياء وينشدون مدائح [تسبيحات] ويباركون يهوه. إنهم يصونون أنفسهم عن الشر والأشرار وينتظرون في الصحراء. المنشد يتألم. 2) الأخطار تهدد. ثمة أمم مهددة، أعداء يشنون الحرب أو ينتفضون ضد يهوه. ثمة شخصيات الآثمـين والأشـرار والفاسدين، الذين يجب ألا ينجحوا. 3) الملاذ يرتجى لدى يهوه؛ فالمرء يصلي أو يبكي لكي يُخلّص. يوصف الرب كقلعة، يحمي ويقوي. فالمرء يتكل على يهوه، وينشد الملاذ لديه، أو يثق به. إما أن يخشى المرء الرب أو لا يخاف العدو. 4) يهوه يجيب، يخلص، يحمي، يحرس، يقوي. إنه يهزأ، أو يضرب أو يهزم الأعداء. إنه يسحق الأشرار فيأتي الحمد إلى العالم.

إنّ المـزمور (7) مثير للاهتمام على نحو خاص، مع أنه لم يكن من الممكن تحديد الإطار بأي من السـرديات الـتي بحوزتـنا في سفر صموئيل الأول والثاني. فالعناصر الثيمية في هذا النشيد تتضمن موتـيفات المديـح [التسبيح] للرب بوصفه سيدًا كونيـًا وإله الحرب، الذي يخلص شعبه ومسيحه. يوصـف يهـوه بكل القوة الممكنة شعريـًا. تخاض الحرب المتعالية بين الأبرار والأشرار. داود هو مؤلف هذا النشيد ويشارك في صراعه. يُماهي النشيدُ التعالي بحياة التقوى.

توجـد ثلاثة مزامير تمثل جيدًا الدور الذي يأخذه الأتقياء في تحويل الحرب المسيحانية إلى هدف سلمي. إنّ صوت الشخص الأول [المفرد المتكلم] للمزمور (63)، على سبيل المثال، صوت المكابد، يجد سعادته في التسبيح للرب. إنه يُقابل بالكذابين الذين تحتاج أفواههم إلى كمٍ. إن تحول نشيد داود هذا إلى التقوى هو كامل على نحوٍ مدهش. إذ يصبح داود النموذج [القدوة] والممثل لحياة الروح.

عـلى نحوٍ مماثل، تحمل مجموعة الموتيفات التي نجدها في المزمور (3) كلها معنى مزدوجـًا، يعتمد عـلى ما إذا كان المنشد هو داود في قصته أم الأتقياء في الهيكل. الأعداء يهددون ويهزأون، في حين يبقى المنشد على ثقته بأن الرب سيخلصه ويجيب من جبله المقدس. بالخوف من الرب في قلبه، يصلي المنشد لأجل العون. يجيب يهوه بضرب الأعداء والأشرار. الخلاص والبركة يأتيان منه وحده. يكون التحويل (transference) بسيطـًا نسبيـًا ويمكن العثور على أمثلة في كل مكان من سفر المزامير. مع ذلك، فإن ما هو مثير للاهتمام هو الحال الذي يُقدم فيه داود في عالم قصته لينشد: «عندما فرّ من ابنه أبشـالوم». تشـير الإحالة إلى قصة يأس داود بعد أن يُعلن ابنه أبشالوم ملكـًا في حبرون [الخليل] ويصـبح داود مرة أخرى الهارب [الآبق] (صموئيل الثاني 15: 10-12). إنا قصة داود، كما رأينا، الـتي يكون فيها بلا أصدقاء وباكيـًا، عندما يندم على خطيئته. أخيرًا، يرشد داود صديقه، الكاهن والمستشار، صادوق:

> **أرجع تابوت الرب إلى المدينة، فإنني إن حظيت برضى يهوه فإنه يعيدني فأرى التابوت ومسكنه. وإن لم أستحوذ على رضاه وقال: إنني لم أسر بك، فليفعل بي ما يطيب له (صموئيل الثاني 15: 25-26).**

يمكـن للمرء أن يسأل فقط ما إذا كانت إمكانية المزمور (3) للتقوى تنضاف إلى فهم داود على جـبل الزيـتون. وليست المسألة أيضـًا أن استحضار القصة لأسمى قيم التقوى، الهيكل، التواضع، والقـبول الإيثاري بما يشاء الرب، قد شجع هذا الإطار الواضح. بالتأكيد إنّ قدرة كلمات داود في خضـوعه لمشيئة يهوه قد حثت كُتّاب الأناجيل على التأطير الدقيق لهذه القصة، وهذا السؤال وهذا الجواب لأجل يسوع في جتسيماني (متى 26: 36-46؛ مرقس 14: 32-42؛ لوقا 22: 39-46).

لمـثالي الثالث والختامي، أختار مزمورًا يتعلق بخطيئة داود الكبرى ضد عبده المخلص أوريا. يؤطر المزمور (51) مع داود بوصفه آثمـًا، يواجهه نبي يهوه: «عندما جاء إليه النبي ناثان» (المزامير 51: 1؛ انظر صموئيل الثاني 12: 1-25). إنه غير مألوف بين أناشيدنا الثلاثة عشر نظرًا لأنّ داود ليس مهددًا هنا من قبل أي جيش عدو أو أي رجل قوي. إنّ عدوه، في الحقيقة، هو يهوه في يوم الحساب. ومع ذلـك، فإنّ العنوان يربطه جيدًا بدوره كممثل للتقوى. صوته هو صوت الآثم. يستعمل النشيد مجاز إعادة بناء أسوار أورشليم كموتيف لنفسية وحياة الروح. إنه يدعم تقوى يقوم على الندم والتحول. فداود، الذي كان يمتلك الكثير جدًا، استولى على كل ما يمتلكه خادمه المخلص أوريا. يفسر المزمور القصة في ضوء الخلاص الذي يأتي إلى البائسين بسبب اتضاع داود. كل موتيف في المزمور يهدف إلى هذا التفسير، صلاة البداية لأجل الرحمة والعطف الإلهي إلى البحث النهائي عن الخوف من الرب. إنه إرشـاد إلى المصـالحة والتطهير من الإثم. مع داود، يُعلّم جيل جمهور المزامير الفهم وحب الحقيقة. يُحـول شـر خطيئة داود إلى الصالحين، عندما يصلي لأجل روح جديد. حتى التضحية [القربان] تُستبطن كروح منكسرة وقلب منفطر، تعلمه أن يخاف الرب. إنّ داود، كممثل للبائسين والضعفاء،

يصـــبح حجر الزاوية للتقوى. إنّ ربط داود، الإنسان البائس والوريث بملكوت إله الهيكل يخلق مجازًا دائمـــًا لأجل الخلاص الشخصي.

ملاحق

1) أمثلة على نشيد لإنسان بائس

1/ 1) أمثلة مصرية

1) نقش نفر-ششم-رع (السلالة السادسة)

قضـيتُ بين اثنين بما يرضيهما؛ أنقذت الضعيف من واحد أقوى مما كان بالقدر نفسه بسلطتي. أعطيت الخبز للجائعين، والملابس [للعريانين]، أوصلت الذين لا قارب لهم إلى البر. دفنت من لا ابن له، صنعت قاربـًا لمن يفتقر إلى قارب. احترمت أبي؛ أفرحت أمي؛ ربيت أولادهما[1].

2) السيرة الذاتية لحرخوف (السلالة السادسة)

أعطيت الخبز للجائعين، والملابس [للعريانين]، أوصلت الذين لا قارب لهم إلى البر[2].

3) رقيم إنتفت (المملكة الوسطى)[3]

أنـا صـديق الفقراء، العطوف على المعدمين. أنا الذي يطعم الجائعين وقت الحاجة، المفتوح اليد للفقير.

4) نقش التابوت المصري (المملكة الوسطى)[4]

أصـلي لأن تكون مزدهرًا بسلام!. أكرر لأجلك أفعالك الحميدة التي فعلتها لأجلي في وسط لفة الثعـبان، لكـي يبقى شريرًا. صنعت الرياح الأربعة التي يمكن لكل إنسان أن يتنشقها مثل رفيقته في حياته. تبقى مأثرة واحدة. فقد صنعت الطوفان العظيم لكي يمكن للإنسان البائس أن يمتلك حقوقـًا مـثل الإنسـان العظيم. تلك مأثرة. جعلت كل إنسان مثل زميله. أنا لم آمرهم أن يفعلوا شرًا؛ إنّ قلوبهم هي التي انتهكت ما قلته. مأثرة جعلت قلوبهم تكف عن نسيان الغرب، لكي يكون بالإمكان

تقـديم القرابين الإلهية إلى آلهة ولايات مصر. وهذه مأثرة. خلقت الآلهة الأربعة من (عرقي)، في حين أن البشر (رُمِتْ) هم دموع (رِمِتْ) عيني[5].

5) وصية الملك أمنمبت (المملكة الوسطى)[6]

عـندما تضطجع، احرس قلبك بنفسك، لأنه ليس لأي إنسان أنصار في يوم المحنة. تصدقت على المتسول؛ ربيت اليتيم، وفرت النجاح للفقير بقدر ما وفرته للغني.

6) الفلاح الفصيح (المملكة الوسطى) السطور (**I.7-8, II.14-III.1**)[7]

أنت الأب لليتيم، والزوج للأرملة، والأخ للمرأة المنبوذة، والمئزر والوقاء لمن لا أمم له . . لا أحد جاع في سنوات عهدي، ولا أحد عطش فيها.

7) سينوبي (المملكة الوسطى) السطور (**95-97, 150-155**)[8]

تركـت كـل شخص يقيم معي. أعطيت الماء للعطاشى؛ كشفت الطريق لمن ضلّ. أنقذت من [تعرّض] للسلب . . الهارب فر ممن يحيطون به؛ أنا مشهور في البيت. [وأنا] المتلكىء الذي وهن من الجـوع، أعطيـت الخبز لجاري. إذا ترك إنسان أرضه عريانـًا؛ فعندي الملابس الفاخرة، والكتان الـناعم. إذا ركـض إنسـان لافتقاره إلى من يرسله، فأنا غني بالعبيد. م لي جميل، مسكني فسيح؛ أفكاري هي في القصر.

8) ترنيمة إلى أمون-رع (المملكة الوسطى)[9]

من يمد ذراعيه إليه يحبه، في حين يهلك عدوه بالرعب. إنّ عينيه هي التي تقهر المتمرد، التي ترسل حربـتها فـيه حيث تمتص النن (Nun) وتجعل العفريت يتقيأ ما ابتلعه. مرحى لك، يا رع، يا رب الحقيقة الذي مقامه محجوب، يا رب الآلهة الذي يسمع صلاة من يقع في الأسر. رؤوف القلب عند الاحـتكام إليه، يخلص الخائف من رهبة القلب، يحكم [بالعدل] للضعيف والمصاب . . عندما يأتي، يحـيا الناس. إنه هو من يعطي المدى لكل عين يمكن أن تجعل في النن، الذي حُسنه خلق النور. الذي في جماله تبتهج الآلهة، تبتهج قلوبهم عندما يرونه.

9) ابتهال الفرح (المملكة الوسطى)[10]

ما أسعد الآلهة؛ لأنك حفظت قرابينهم. ما أسعد أولادك، لأنك أقمت مملكتهم. ما أسعد آبائك الذين كانوا من قبل، لأنك زدت نصيبهم. ما أسعد المصريين بقوتك، لأنك حميت الميراث التليد. ما أسـعد الجـنس البشري في ظل حكمك، لأن قدرتك الجبارة قد استلمت حيواتهم لذاتها. ما أسعد

ضفتي [النيل] في خشية منك، لأنك زدت ملكيتهما. ما أسعد شبان جيشك، لأنك سمحت لهم بأن يزدهـروا. مـا أسعد الشيوخ والضعفاء، لأنك جعلتهم يشعرون بأنم شباب مرة أخرى. ما أسعد البلدين بقوتك، لأنك حميت حصونهما.

10) نبوءات نفرتيتي[11]

أريكـم الأرض في اضطراب. ضعيف السلاح هو [الآن] مالك سلاح؛ يحيي من حيّاه [سابقـًا] أريك الوضيع متفوقـًا كما العالي الهالة [إنه] يعيش في مدينة الأموات. الرجل الفقير سيجني ثروة؛ العظـيم سوف [يصلي] ليعيش. المتسول سيأكل الخبز؛ العبيد سوف يمجّدون. الولاية الهليوبولية (Heliopolitan) لن تعود موجودة.

11) الترنيمة الكبيرة إلى أوزيريس (المملكة الجديدة)[12]

جلسوا أنفسهم في محكمة جِبْ ليقدموا التركة إلى مالكها الشرعي والمُلك إلى من يعود إليه وعينوا حورس، كان صوته صادقـًا؛ وتركة أبيه أعطيت له. وساعده نفري في رعاية ثمار الأرض لكي يمكن لحـورس أن يخلـق الوفـرة ويقدمها إلى كافّة البلدان. وكان الجميع سعداء، كانت القلوب حلوة، الخواطـر سـعيدة وكل وجه يظهر فرحـًا . . قدموا هذا النشيد إلى ابن أوزيريس، خصمه ساقط بسـبب إثمـه، لأنّ الشر يرتد ضد المجرم. فمن يرتكب إثمـًا يقع الجزاء عليه . . الاعتداء يمرّ، الظلم يـزول. تكون البلاد بسلام في ظل سيدها، السّيدة حقيقّية تقف ثابتة لأجل سيدها، الظهر يُدار على الظلم.

12) ترانيم الآلهة كإله واحد (المملكة الجديدة)[13]

الخـوف منكم هو لدى كل إنسان، قلوبهم تتجه إليكم، سعيدة في كل الأوقات. كل إنسان يحيا مـن خـلال رؤيـتكم. ألا تقول الأرامل؛ «أزواجنا أنتم» والأطفال يقولون «[أنتم] أبونا وأمنا!» الأغنياء يتباهون بجمالكم والفقراء يعبدون وجهكم. المسجون يتطلع إليكم والمريض يتضرع إليكم . . كـل واحد يعود إلى حضرتكم لكي يتلو الصلوات إليكم. آذانكم مفتوحة، تسمعهم وتعتني بهم. أوه، يـا فـتاح (نا)، الذي يعشق أبناء حرفته؛ الراعي الذي يحب قطعانه. مكافأته هي جنازة فخمة لأجـل القلـب المشبع بالصدق. حبيبه القمر، كما الطفل الذي يرقص له كل شخص. عندما يجمع المتوسـلين أمـام وجهه، عندئذٍ سيفتش قلوبنا. النباتات الخضراء تنمو في اتجاهه، لكي تكون جميلة، و[أزهار] اللوتس زاهية بسببه.

13) مريكاري (المملكة الجديدة)

أقم العدل، عندئذٍ تبقى على الأرض. هدىء الباكي؛ لا تضطهد الأرملة، لا تطرد رجلاً من ملك أبيه[14].

14) ترانيم القاهرة إلى آمون-رع، بردية بولاق (**17**)

(المملكة الجديدة)[15]

آتوم، الذي يسمع صلاة الواقع في محنة، لطيفٌ كريم على من يستنجد به، يخلّص الإنسان الخائف من يد المتغطرس، يحكم بإنصاف بين الإنسان البائس والغني.

15) تسبيح لآمون-رع، بردية أناستاسي (**2**)[16]

هو آمون-رع، أول من عَمِل ملكـًا. إله بدء الزمن، وزير الفقراء. لا يأخذ الرشاوى من الآثمين ولا يتكـلم مـع الذين يحملون الوشايات، ولا يحترم من يطلق الوعود السهلة. آمون-رع يقضي في الأرض بإصـبعه، وكلماته تستقرّ في القلب. يحكم على الظالم ويرسله إلى مكان النار [الجحيم]؛ أما العادل فيذهب إلى الغرب.

16) صلاة إلى آمون من رجل في المحاكمة؛ بردية أناستاسي (**2**)[17]

آمون، أدر أذنك إلى من هو وحيد في المحكمة؛ إنه محتاج ولا حول له ولا قوّة. المحكمة تبتزه بدفع الفضـة والذهب إلى كتبة التدوين والثياب لأتباعهم. ليت آمون يحول نفسه إلى وزير. فيسمح لهذا الـرجل المتواضع أن ينطلق حرًا. وليتبين أن هذا الرجل المتواضع يصبح رجلاً عادلاً ويدع المتواضعين يبزون الأقوياء.

17) في مديح آمون؛ بردية أناستاسي (**2**)[18]

المرشد الذي يعرف المياه؛ ذاك هو آمون، مجداف موجه لأجل اليائسين. هو من يعطي الطعام لمن لا يملكه، الذي يساعد خادم بيته على الازدهار. لا أتخذ لنفسي من إنسان عظيم حاميـًا ولا أختلط مع أهل الغنى. لا أضع قسمتي تحت الذراع القوية لشخص ثري في بيت نبيل. مولاي هو الحامي لي. فأنا أعرف قوته.

18) كتاب الأموات، الفصل (**125**) (المملكة الجديدة)[19]

لقـد أعطيت الخبز للجائعين، والماء للعطاشى، والثياب للعريانين؛ ومعدية [عبّارة] لمن لا زورق لهم.

19) الترنيمة الرمسيسية إلى النيل (المملكة الجديدة)**[20]**

الفقـراء مـثل أسمـى مراتب البلاد والعظماء مثل الوضيعين؛ الرجل ذو المرتبة المتدنية يصل إلى السلطة، لكي يثمر الشعير؛ ال(Emmer) يُخلق لأجله والصياد يصطاد لأجله.

20) رقيم إسرءيل (المملكة الجديدة)

امـنحه عمرًا مثل رع كي يكون بمقدوره أن يجيب [بالنيابة عنه] على كل من يعاني بسبب أي بلـد. مصر قد خُصصت له كي يكون بمقدوره أن يحمي شعبه. انظروا عندما يقيم شخص في زمن الجـبار، يـأتي نسيم الحياة فورًا. الشجاع، الذي يجعل الخيرات تتدفق إلى الإنسان البار لايغش من يحتفظ بغنيمته.من يجمع دهن الشر ويسلب قوة الآخرين لن يكون له أولاد . . هكذا قال فتاح حول عـدو رابو؛ اجمعوا كل جرائمه، ولترتد على رأسه. سلموه ليد مرنفتاح حوتب-هير-مآت، عساه يجعله يتقيأ ما ابتلعه، مثل تمساح[21].

21) الفرح لصعود مرنفتاح **[**إلى العرش**]** (المملكة الجديدة)

كوني سعيدة القلب، يا كل البلاد. فالأوقات الطيبة آتية. فالرب منح، الحياة والازدهار والصحة، لكـل البلدان وعادت الأمور إلى طبيعتها. إن ملك مصر العليا والسفلى يسحق مصر بابتهاج. تعالوا كلكم أيها البررة كي تشاهدوا الحق طرد الباطل؛ فاعلوا الشرّ انكفأوا على وجوههم؛ كل السلابين هم موضع تجاهل. الماء يرتفع ولا ينضب؛ النيل يفيض. النهارات طويلة، الليالي تعد بالساعات والقمر يطلـع بانـتظام، الآلهة راضون ومطمئنو القلب. يعيش المرء في الضحك والدهشة. عساكم تعرفون ذلك[22].

22) الفرح لصعود رمسيس الرابع إلى العرش (المملكة الجديدة)

يـا لهذا اليوم السعيد، السماء والأرض في فرح. فمن فروا عادوا إلى بيوتم؛ ومن كانوا متوارين يعيشون علنـًا؛ من كانوا جائعين هم شباع وسعداء؛ من كانوا عطاشى يرتوون، من كانوا عريانين يلبسون الكتان الناعم؛ من كانوا متسخين يلبسون البياض؛ من كانوا مسجونين هم أحرار، من كانوا مقـيدين بالسلاسـل يبتهجون، مثيروا القلاقل في البلاد قد وجدوا السلام . . دور الأرامل مفتوحة [مرة أخرى]، حيث يسمح للمتشردات أن يدخلن النساء تبتهجن وترددن أغاني التهليل. وهن يقلن: الأبناء الذكور يولدون [مرة أخرى] لأجل الأوقات الخيرة، لأنه ينجب جيلاً بعد جيل. أنت الحاكم، الحياة، الازدهار، والعافية! أنت باق إلى الأبد[23].

23) وصية أمينيموبت (المملكة الجديدة) الفصلان (**25** و**28**)**[24]**

لا تضـحك عـلى رجل أعمى، ولا تضايق قزمـًا، ولا تسبب مشقة للأعرج. لا تضايق رجلاً يكون في يد الإله، ولا تغضب منه لأجل إخفاقاته. فالإنسان صلصال وقش. الإله هو بانيه، إنه يهدم ويبني كل يوم؛ يصنع ألف فقير بمشيئته، يحوّل ألف رجل إلى زعماء، عندما يكون في ساعة الحياة . . لا تـنقض عـلى أرملة عندما تصادفها في الحقول، فتفشل في أن تكون صبورًا على ممانعتها. لا ترد إبريق زيتك إلى غريب، [بل] ضاعفه أمام أخوتك. إنّ الرب [الإله] يفضل من يكرّم الفقراء على من يتعبد للأثرياء.

1/ 2) أمثلة رافدينية وسورية

24) الربوبّية البابلّية: (II, XVII, XXII, XXV, XXVI)[25]

عندما تلقي نظرة على نتاج الجنس البشري كله معـًا، تقدّم ابن الفقير، ساعده أحدهم على أن يصـير غنيـًا. فمن فعل خيرًا لأجل الدمثين والأثرياء؟. من يتطلع إلى إلهه يكن له حاميـًا. الإنسان المتواضـع الـذي يبجل ربته سوف يكد الثروة . . ابن الملك يلفّع [بالأسمال]؛ ابن المعوز والعريان مكـتسٍ [بالملابس الناعمة]. ال(maltster) [يمكنه أن يدفع] أصفى الذهب، في حين ينوء بالديون من كان يعد الذهب الأحمر من يكتفي بالخضراوات [يشبع نفسه] في مأدبة أميرية، في حين لا يملك ابن الوجيه والثري سوى الخرنوب ليأكله. صاحب الثروة يقع [مفلسـًا]، [إذ يجرد من دخله].

أما النذل الذي طلبت وداده فإن [أثر] قدميه سيختفي حالاً. المحتال الشرير الذي يكسب الثروة؛ يكـون السلاح الفتاك في ملاحقته. ما لم تخدم مشيئة إله فماذا سيكون نفعك؟ من يحمل نير إله لن يحـتاج إلى طعام، مع أنه [الطعام] قد يكون ضئيلاً. فاسعَ وراء النسيم المحبذ للآلهة. فما خسرته لمدة عـام، سـوف تعوضه في لحظة . . انتبه يا صديقي، تعلّم ردي التالي، تفكّر في البيان المختار جيدًا لكلامي. إنهم يمجدون كلمات إنسان هام ضليع في القتل. إنهم يشوهون سمعة العاجز الذي لم يرتكب أي جـريمة. إنهم يصدقون الأشرار الذين تكون الحقيقة بغيضة لهم إنهم ينبذون الرجل الصادق الذي يـراعي مشيئة الإله. إنهم يملأون معقِل المتجبّر بالذهب المصفى. إنهم يفرغون مخبأ المتسول من المؤن. إنـهم يناصرون الطاغية الذي كل أفعاله جريمة. إنهم يدمرون الضعفاء، يضطهدون العاجزين. أما أنا، مـن دون وسـيلة، يرهقني إنليل، ملك الآلهة، الذي خلق الجنس البشري المتزاحم، إيا الجليلة، التي قرصـت صلصالهم، الملكة التي شكّلتهم، السيدة مامي، منحت الكلمات المفتولة إلى العرق البشري. فأسبغت عليهم الأكاذيب والزيف إلى الأبد. برصانة، يتكلمون حسنـًا عن الرجل الغني. (إنه ملك) يقولون (يملك ثروة طائلة). إنهم يقذفون الرجل الفقير بوصفه لصـًا. يجودون بالأذى عليه؛ يتآمرون لقتله. يجعلونه يعاني كل مصاب لأنه لا يمتلك أي . . يوصلونه إلى نهاية رهيبة؛ يطفئونه مثل الجمرة.

25) حوار بين إنسان وإلهه (باللغة الأكادية)[26]

أنـا إلهك، خالتك، مأمنك، حُراسي أقوياء وساهرون عليك. الحقل سيفتح لك ملجأه سأنظر في أن تعـيش عمـرًا طويـلاً. هكذا من دون وخزات الضمير، تمسح المتلطين، تطعم الجائعين، تسقي العطاشـى. لكـن من يجلس هناك بعينين يستطير غضبـًا، دعه يرنو إلى طعامك، يذوب، ويتلاشى وينحلّ. بوابة الحياة والسعادة مفتوحة لك . . اجعل طريقه مستقيمـًا، افتح سبيله. دع توسل عبدك يصل إلى قلبك.

26) مشورات الحكمة (أكادية)[27]

لخصـمك، لا تفعـل شرًا. قابل المسيء إليك بالحسنة. لا تسىء إلى خصمك. دع العدل [يقام] على عدوك . . اعطِ الطعام [لمن] يأكله؛ اعط خمر التمر [لمن] يشربه؛ كرّم، ألبس من يتسول صدقة. فلأجل ذلك يبتهج ربه. هذا مفرح للإله شمش؛ إنه يكافىء ذلك بالحسنة. كن مفيدًا، افعل خيرًا. لا . . الخادمة في البيت،

27) مدوّنة قوانين حمورابي (بابلية قديمة)[28]

أنا، حمورابي، الملك المثالي، لم أكن مهملاً أو متجاهلاً للناس ذوي الرؤوس السود [العبيد]، الذين قدمتهم إنليل إليّ . . لقد تغلبتُ على المصاعب المحزنة، جعلت النور يشع عليهم . . اقتلعت العدو في الأعـلى وفي الأسفل؟ وضعت حدًا للحرب عززت رفاه البلاد؛ جعلت الناس يرتاحون في مساكن لائقـة. لم أدع أحدًا يرهبهم . . حكمتهم دومـًا بسلام، آويتهم بحكمتي، لكيّ لا يضطهد القوي الضـعيف، لكـي ُينصف اليتيم والأرملة نصبت [رقيمي] عاليـًا لأدير قانون البلاد، لأفرض شرائع البلاد، لأمنح العدل للمضطَهدين.

28) ترنيمة إلى تلبينوس (حتية)[29]

مهما قلت، يا تلبينوس، تنحن الآلهة لك. فأنت للمقهورين وللأيتام وللأرامل، الأب والأم؛ فأنت قضية الأيتام، والمقهورون، يا تلبينوس، تضمهم إلى قلبك.

29) الترنيمة العظيمة إلى مردوك (آشورية وسطى)[30]

إنـك تؤازر الضعفاء؛ تمنح التعساء متسعـًا. ُتنهض العاجزين وترعى الخنوعين. أوه يا مردوك، إنك تبسط إحسانك فوق الساقطين. فالضعيف يأخذ وقفته تحت حمايتك؛ إنك تنطق بالشفاء لأجله.

30) ترنيمة إلى مردوك (آشورية وسطى)[31]

أنت الذي، مثل الشمس، تنير ظلمتهم. في كل يوم تمنح العدل للمقهورين والمظلومين؛ أنت تدّبر المعوزيـن والأرامل، والتعساء والقلقين . . أنت رحيم؛ إنك تنجد الضعفاء من الخطر والقسوة، إنك تزدري المنهك واليائس الذي عاقبه ربه . . إنك تعتق الأسير، تأخذ بيد المصاب وتنهضه عن سريره. أنت تجعل الأسير في الظلمة والسجن، الرهينة، يرى النور.

31) ترنيمة إلى عشتار (آشورية وسطى)[32]

بأمـرك، يا عشتار، ُيحكم البشر. المريض الذي يرى وجهك يبرأ، ُيفك ضماده/عبوديته؛ فينهض حالاً. بأمرك، يا عشتار، الأعمى يبصر النور، والعليل الذي يرى وجهك يصبح معافى.

32) إلى نابو (آشورية وسطى)[33]

أنـا القّيم على الحقيقة. لا تفسدوا الحقيقة التي حرستها. لعل الوحيد لا يموت؛ الذي ناشدك أيها يهـوه. يـا نـابو، خـذ بيد المصروع ، الذي يخدم ألوهيتك. أنقذ حياة الضعيف، الذي حاصره الحقودون، الذي رشته الساحرات المشؤومات بالماء المسحور. دع الميت ُيبعث حيـًا بنسيمك، دع حياته المهدورة تصبح كسبـًا.

33) ترنيمة إلى نينورتا؛ حامي الملك (آشورية وسطى)[34]

أنـت تحكـم على حالة الجنس البشري؛ أنت تنصف المظلوم، والعاجز، والفتاة المعوزة المعدمة. بأمرك، يا عشتار، الأعمى يبصر النور، العليل الذي يرى وجهك، يصبح معافى، إنك تسترضي فورًا الإنسان الذي غضب منه ربه أو ربته.

34) أسرحدون (آشورية القرن السابع ق م)؛ موشور بو[35]

فيما يتعلق بالبابليين المتَعبدين، الذين كانوا المقطعين [أصحاب الإقطاعات] أتباع آنو وإنليل، فقد وطـدت حريتهم من جديد. (أصحاب الأموال) الذين اسُتعبدوا، الذين ُخصصوا للنير والأغلال، قد جمعـتهم معـًا وعددتم بابليين فاستعدت ملكياتم المسلوبة. كسيت العريانين وحولت أقدامهم إلى الطريق إلى بابل. شجعتهم على إعادة استيطان المدينة، أو إعادة بناء الهيكل، أو إقامة المزارع أو حفر أقنـية الري. استرجعت أتباعهم الذين انقطعوا عنهم، والذين أفلتوا من أيديهم. كتبت لوح حريتهم من جديد. نحو رياح السماء الأربعة، فتحت طريقهم؛ هكذا، لعلهم بذلك، وهم يوطدون لغتهم في كل أرض، ينشرون أفكارهم.

35) نبوخذنصّر الثاني (بالبابلية)[36]

[لبـنان]، الذي كان يحكمه بلد أجنبي ويسرق ثرواته، تشتت شعبه وفر إلى منطقة بعيدة. إيمانـًا مـني بقـدرة مولاي نبو ومولاي مردوك، نظمت جيشي لأجل حملة إلى لبنان،. جعلت ذلك البلد سعيدًا باجتثاث عدوه عن بكرة أبيه. كل سكانه المشتتين أعدتم إلى مستوطناتم. فعلت ما لم يفعله أي ملك سابق: قطعت الجبال المنحدرة، أشق الصخور؛ أفتح المعابر، إنشيء طريقـًا مستقيمـًا لنقل [خشب] الأرز.

36) مرثية إلى عشتار (بابلية جديدة)[37]

يـا ربة الرجال، يا ربة النساء، التي لا يمكن لأحد أن يتصور مباهجها، حيثما تنظرين يحيا الميت؛ يشـفى المـريض، التائه الذي يرى وجهك يسير في الطريق الصحيح . . أبعدي الرقى الشريرة عن جسدي [و] دعيني أر نورك الساطع. إلى متى، يا سيدتي، يتربص بي أعدائي؛ بافتراء وزيف، يخططون للشـر ضـدي؟ هل مطارديني الذين يتهللون يصيحون فوقي سوف يغيظونني؟ إلى متى، يا سيدتي، سـيبحث عـني المقعدون والضعفاء؟ لقد صنع أحدهم لي مسحـًا [خيشًا] طويلاً؛ هكذا ظهرت أمامك. الضعفاء أصبحوا أقوياء، لكنني ضعيف!.

37) نقش قلموا[38]

الشابة تباع بنعجة والشاب يباع بثوب . . أنا قلموا، ابن هّيا ؛ تربعت على عرش أبي. قبل الملوك السابقين، كان المشكابيم <Mushkabin> يعيشون مثل الكلاب. لكنني كنت للبعض أبـًا، وللبعض أمـًـا، وللبعض أخـًا. الآن كل من لم يكن يمتلك نعجة، جعلته صاحب قطيع؛ وكل من لم يكن يمـتلك ثـورًا، جعلـته مالكـًا لقطيع ومالكـًا للفضة وصاحب ذهب. كل من لم ير الكتان منذ طفولته، صار في أيامي يرتدي القماش الناعم.

38) نقش أزاتيوادا[39]

أخضعت البلدان القوية في الغرب، التي لم يسبق لملك من قبلي أن أخضعها؛ لكنني، أنا أزاتيوادا، قد أخضعتهم. أذللتهم. أسكنتهم في المناطق البعيدة من حدودي في الشرق. أسكنت الدانونيين هناك. كـانوا في أيامي على كل حدود سهل أضنة من الشرق إلى الغرب، حتى في أمكنة كانت في السابق مـرهوبة، حيـث كان الإنسان يخشى أن يسير في الطريق في أيامي، يمكن للمرأة، لامرأتي، أن تسير وحدها مع مغزلها بفضل بعل والآلهة. الآن توجد في كل أيامي وفرة وترف وعيش رغيد وراحة قلب لأجل الدانويين ولأجل كل سهل أضنة.

39) داريوس (**Susa; Se 001**)[40]

اقـترف الكثير من الشر، تحولت أنا إلى الخير، البلدان التي كانت تحارب بعضها بعضـًا، هدأتا، بفضـل أهـورا مـازدا، حيث لم يقتتل أهلها وأعدت لكل واحد مكانه. وفي مواجهة مراسيمي، احترموها بطريقة حيث إن الأغنياء لم يضربوا ولم يسلبوا الفقراء.

1/ 3) أمثلة من الكتاب العبري

الخروج: 4: 10-12؛ 22: 20-26؛ 23: 3-9.

اللاويين: 19: 9-18، 33-34

التثنية: 10: 17-19؛ 14: 29؛ 15: 4، 7-11؛ 16: 11-12؛ 24: 14-15، 17-22؛ 26: 3-13[41]؛ 27: 18-19؛ 28: 47-48.

صموئيل الأول: 2: 1-0[42]

صموئيل الثاني: 1: 21، 27

الملوك الأول: 8: 41-43

الأخبار الأول 29: 14-15[43]

أيوب 1: 20-21؛ 5: 8-26؛ 12: 13-25؛ 19: 13-15؛ 22: 5-11، 29-30؛ 24: 1-12؛ 29: 7-17، 30: 25-31؛ 31: 16-23[44]

المزامير: 9: 8-9، 18-19؛ 10: 2، 12-18؛ 14: 5-6؛ 18: 25-30؛ 35: 10-14؛ 37: 9-11، 14-15، 28-29؛ 38: 12-15؛ 39: 13؛ 68: 6-11؛ 69: 19؛ 8-10، 33-34؛ 70: 6؛ 72: 1-8، 12-14؛ 74: 19-21؛ 76: 3-10؛ 79: 11-12؛ 82: 1-8؛ 86: 1-2؛ 102: 18، 21-22؛[45] 107: 9-16، 33-38، 41؛[46] 109: 5-17، 31؛ 112: 9-10؛ 113: 5-9؛ 119: 18-20؛ 126: 1-6؛ 132: 13-18؛ 146: 3-9؛[47] 147: 5.

الأمثال: 3: 33-34؛ 10: 3؛ 14: 20-21، 31؛ 17: 5؛ 19: 17؛ 22: 2؛ 23: 10-11؛ 25: 21-22؛ 26: 21؛ 28: 27-28؛ 29: 7، 13، 23؛ 30: 21-23؛ 31: 4-9.

الجامعة: 10: 6-7.

إشعيا: 1: 17-20، 23؛ 5: 13-17، 20-24؛ 6: 9-10؛ 9: 17؛ 10: 1-4؛ 11: 3-9؛ 13: 9-13؛ 14: 1-23؛ 24: 21-23؛ 29: 6-10، 17-21؛[48] 30: 25-26؛[49] 32: 1-8؛ 35: 1-10؛ 41: 17-20؛[50] 42: 5-7، 13-16، 18-23؛[51] 43: 8؛ 44: 3-4؛ 47: 8-9، 49: 8-13، 24-26؛ 54: 1، 4-5؛ 55: 1-3؛ 56: 3-8؛ 58: 6-11؛ 59: 9-11؛ 61: 1-4؛ 65: 13-14، 17-20، 25.[52]

إرميا: 5: 21، 27-29؛ 7: 5-6؛ 22: 3-5؛ 31: 7-20؛[53] 49: 10-11.

المراثي: 3: 1-9؛[54] 4: 4-10؛ 5: 2-18.

حزقيال: 3: 25-27؛[55] 16: 49؛ 18: 5-13؛ 22: 6-7؛ 24: 27؛[56] 34: 17، 20-31؛ 37: 12-14، 47: 21-23.

هوشع: 2: 4-7.

ميخا: 4: 3-4، 6-7؛ 7: 16-17.

صفنيا: 1: 17-18؛ 3: 19-20

حجي: 1: 6

زكريا: 7: 9-14؛ 12: 4-5

ملاخي: 3: 1-2، 5

1/ 4) أمثلة من مخطوطات البحر الميت اللاّكتابية

40) مخطوط الحرب (1QM, col. Xi.7-9, 11-14)[57]

بـيد ممسوحيك، مراقبي المراسيم، علّمتنا تواقيت حروب يديك، أن[نتقاتل]أن نغمرك بالـ د/ مع أعدائـك، أن نصرع قطعان بليال، أمم الباطل السبع، بأيدي البائسين، الذين خلصتهم، بقوة وسلام سـلطتك العجيبة . . منذ القدم تنبأت بلحظة بقدرة يدك ضد <كيتيم> (=آشور؟) سوف تسقط بسـيف ليس سيف بشر، سيف لا أحد سوف يلتهمها [إشعيا 31: 8]. لأنكم سوف تُسلمون إلى أيدي البائسين أعداء كل البلدان، وبين أولئك المنبطحين في التراب، المتسلطين على الشعوب، ستعطي الأشرار جزاءهم، على رأس . . سيتحقق العدل بحكمك الصادق على كل ابن إنسان، فتفوز بسمعة دائمة لنفسك بين الشعب.

41) مخطوط الحرب (1QM, col. xiii. 13-15)[58]

مـن مـثلك في القوة، يا إله إسرءيل؟ يدك الجبارة مع البائسين! وأي ملاك أو أمير مثلك لأجل النجدة؟ منذ غابر الأزمان حددت يوم المعركة العظيمة لنصرة الحق وتدمير الشر، لإفناء الظلام وزيادة النور.

42) مخطوط الحرب (QM, frags. 8-10, col. 1)[59]

جمـع حشدًا من الأمم لأجل الهلاك من دون أثر؛ القضاء رفع القلب الذي يرق؛ فتح فم الأخرس ليتغـنّى بمعجزات الرب. أيدي الضعفاء هو الذي مرّنا في الحرب. الركّب التي ترتجف منحها القوة لـتقف منتصبة. يشد أزر ذوي الظهور المقصومة. يقف بين الفقراء في المعنويات حتى يمتلكون قلبـًا قاسيـًا. مقابل الأمناء للطريق الصحيح فإنّ الأمم الشريرة سوف تُفنى. إذ لا أحد من أبطالهم سيبقى واقفـًا. نحن وحدنا الباقون من شعبك.

43) فِشْر **[**تفسير**]** إشعيا (4Q163, frags. 18-19)[60]

. . مـن دون ظـلام أو عتمة ستبصر عيون العميان سيعود المقهورون إلى الابتهاج بالرب وأفقر الـناس سيسعدون بقدوس إسرءيل. لأنّ الطاغية يهلك، أجهز على المتشككين وكل المتربصين شرًا سوف يُمحون ومن يصادر الآخر في الكلام والذي يدافع في البوابة بالفخاخ، ولأجل لا شيء، يغمره الأبرياء.

44) تفشر سفر المزامير (**4Q171, col. ii**)[61]

والفقـراء سـيرثون الأرض ويتمـتعون بالسلام الوافر [المزامير 37: 11]. إنّ تفسيره يهم مجموع البائسـين الذين سوف يحتملون عهدًا من الضيق وسوف يتم إنقاذهم من كافّة فخاخ بليال. بعدئذٍ، كل الذين سيرثون الأرض سيتمتعون ويسمنون بكل شيء . . من اللحم البشري. الشرير يتآمر ضد الشخص العادل، وهو يصر [بأسنانه] ضده؛ يهوه يضحك عليه لأنه يرى أن يومه قادم [المزامير 37: 12-13]. يـلمح تفسيره إلى قساة الميثاق الذين في بيت يهوذا، يتآمرون لإفناء أولئك الذين يتقيدون بالشـريعة، الذيـن في مجلس الجماعة. لكن الرب لن يسلمهم لأيديهم. فاعلو الشر يستلون السيف ويفـرغون سـهامهم لإيقاع الفقراء والمتواضعين، لقتل أولئك الذين على الطريق الصحيح. سيوفهم سوف تخترق قلوبم وأقواسهم سوف تتكسر [المزامير 37: 14-15]. تفسيره يعني أشرار أفرايم ومنسّى الذين سيحاولون وضع أيديهم على الكاهن وأعضاء مجلسه في فترة الامتحان الذي سيأتي إليهم. مع ذلـك، سيخلصـهم الـرب من أيديهم وبعد ذلك سوف يسلّمون إلى أيدي الأمم المخيفة لأجل المحاكمة.

45) تفشر سفر المزامير (**4Q171, col. iii**)[62]

الشـرير يطلب قرضـًا [ديـنًا] لكنه لا يسدد، في حين يكون الرجل العادل عطوفـًا ويعطي. لأن الذيـن يـباركهم سيرثون الأرض، أما الذين يلعنهم فسوف يستأصلهم [المزامير 37: 21-22]. تفسـيره يعني مجموع الفقراء [لأن لهم يكون] ميراث العالم كله. سيرثون الجبال العالية لإسرءيل [و] يبتهجون بجبله المقدس، لكن الذين يلعنهم سوف يُستأصلون. هؤلاء هم قساة العهد. أشرار إسرءيل الذين سوف يُستأصلون ويُبادون إلى الأبد.

46) تفشر سفر المزامير (**Q171, col. 4**)[63]

اخـدم يهوه والتزم بطريقه وهو سوف يعليك فترث الأرض وسترى هلاك الأشرار. تفسيره يعني جماعة الفقراء الذين سيشهدون الحكم على الشر، ومختاره سوف يتمتع بالميراث الحقيقي.

47) أبوكريفون **[**منحول**]** يوسف (**4Q 372**)[64]

في كل ذلك، سُلّم يوسف إلى أيدي الأجانب، الذين يستهلكون قوته ويكسرون كل عظامه حتى وقـت وفاتـه. ونادى فاستدعى نداؤه الرب القدير ليخلصه من أيديهم. وقال، "يا أبي ويا إلهي، لا تتخلّ عني في أيدي الوثنيين، أنصفني، كيلا يموت الفقراء والمبتلون. فأنت لست بحاجة لأي شعب أو أي مساعدة. اصبعك أكبر وأقوى من أي أصابع في العالم. لأنك تختار الحق وفي يدك لا يوجد عنف على الإطلاق. وحنانك عظيم حنوك على كل الذين يناشدونك.

48) المزامير (4Q88, col. ix)[65]

. . علّهم يسبحون باسم يهوه. لأنه يأتي فيقضي في كل الأمور، ليمحو فاعلي الشر عن الأرض؛ أبناء الشر لن يجدوا راحة. السماوات سوف تعطي طلها [الندى]، وطلها لن يكون فاسدًا يتعامل مع الحـدود. الأرض سوف تعطي الثمرة في فصلها، محاصيلها لن تنقطع الأشجار المثمرة . . بكرومها وينابيعها لن تخدع. الفقراء سيأكلون والذين يخافون يهوه متخمين.

49) الترانيم (1Q Hodayot, col. xiii. 12-20)[66]

في كربة نفسي، سمعت ندائي؛ عرفت صرخة ألمي في شكواي وخلصت روح الإنسان البائس في عـرين الأسود، التي تشحذ لسانا مثل السيوف. وأنت، يا إلهي، أطبقت أسنانا كي لا تمزق روح البائس والتعيس فيّ، فسُحب لسانا مثل السيف إلى داخل الغمد، كي لا يهلك روح عبدك. ولتظهر عظمـتك من خلالي أمام بني الإنسان، عملت العجائب مع البائس فوضعته مثل الذهب في البوتقة، تحـت تـأثير الـنار مثل الفضة المنقّاة في فرن الجواهري لكي يُصفى سبع مرات. الأشرار الأقوياء يسـتحثونني بتنكيلهم وطوال اليوم يسحقون روحي. لكنك، يا إلهي، قد نقلت روحي إلى السكينة وخلّصـت روح البائس مثل . . من بأس الأسود. بوركت أيها يهوه، لأنك لم تتخلّ عن اليتيم، ولا استخففت بالتعيس.

50) (4Q Hodayot, frags. 7, col. ii)[67]

اهتفوا وقولوا، عظيم هو الرب الذي يجترح الأعاجيب، لأنه يـ ل النفس المتغطرسة من دون حتى بقـية، ويرفع البائس من التراب إلى علو أبدي، ويعلي قامته إلى السحب ويرعاهما معـًا مع الأرباب في مجمع الجماعة.

51) العمل الحكيم (4Q413, frag. 2, col. iii)[68]

مـن الـبؤس رفع رأسك وأجلسك بين النبلاء. على ميراث من الـد منحك السلطان، فتلتمس مشـيئته عـلى الدوام. إذا كنت فقيرًا. فلا تقل: أنا فقير ولا يمكنني أن ألتمس المعرفة؛ احنِ كتفيك

للانضـباط وفي كل . . صفّي قلبك واملأ أفكارك بكثير من المعرفة. استقصِ لغز الوجود، تأمل كل مسارات الحقيقة وتفحص كل جذور الشر. عندئذٍ ستعرف ما المر وما الحلو للإنسان. كرّم أباك في فقرك وكرّم أمك في خطواتك [ارتقاءاتك].

52) القيامة المسيحانية (4Q521, frag 2, col. ii)[69]

السموات والأرض ستصغي إلى مسيحه وكل ما فيها لن يحيد عن التعاليم المقدسة. فتشجعوا، أنتم يـا مـن تنشدون يهوه في خدمته! ألن تقابلوا يهوه فيها، أنتم يا كل من تأملون في قلوبهم. إنّ يهوه سـيلاحظ الأتقـياء وينادي العادلين بالاسم وعلى البائسين سيضع روحه والمؤمنين سوف يجددهم بقوتـه. لأنه يكرّم الأتقياء على عرش المُلك الأبدي، ويحرر المسجونين ويمنح البصر للعميان، ويقوّم المنحرفين. سوف أتمسك إلى الأبد بالذين يأملون. برحمته سيقضي ولن تؤجل ثمرة الأفعال الخيّرة عن أحد والرب سينجز الأعاجيب التي لم تخلق، تمامـًا مثلما قال. سيشفي المجروحين وسيحيي الأموات. سـيعلن الأخـبار الجـيدة [البشارة] إلى الخائفين ويعطي بسخاء للمحتاجين، ويقود المنفيين ويُغني الجائعين.

53) نص الحكمة مع التسبيحات (4Q525)[70]

بـورك من ينطق بالحقيقة بقلب طاهر ولا يفتري بلسانه. بورك من يلتزمون بشرائعه ولا يلتزمون بالطرق الضالة. بورك من يملكونها ولا يجربون طرق الطائشين. بورك الذين يبحثون عنها بأيدٍ طاهرة ولا يـلحون عليها بقلب خؤون. بورك الرجل الذي يحرز الحكمة ويسير في شريعة العلّي وينذر قلبه لطرائقها ويتقيد بانضباطها ويجد على الدوام متعة في عقوباتها ولا يتخلى عنها في قساوة أخطائه وفي وقت الكرب لا ينبذها ولا ينساها في أيام الرعب وفي كرب نفسه لا يعافها لأنه على الدوام يفكر بها ويضـعها نصـب عينيه كيلا يسير على دروب الشر . . معـًا وبسببها يهجر قلبه . . ومع الملوك ستجعله يجلس . . بصولجانه [سلطته] فوق . . الإخوة . .

54) باركي يا روحي (4Q434, frag 1, col. i)[71]

باركي، يا روحي، يهوه لأجل كل أعاجيبه، إلى الأبد. وتبارك اسمه، لأنه خلص روح البائس. لم يحتقر المحتاجين ولم ينسَ المقهورين. فتح عينيه على المقهورين، وسمع صرخات اليتامى وأولى الاهتمام إلى توسـلاتهم. بوافـر رحمـته، عطف على المحتاجين وفتح عيونهم كي يروا سبله وفتح آذانهم كي يسـمعوا تعاليمه. حضن قلوبهم وخلصهم بنعمته وثبت أقدامهم على الطريق. في أحزانهم الكثيرة لم يهجرهم ولم يسلمهم إلى أيدي القساة، ولا حكم عليهم مع الأشرار.

55) باركي يا روحي (4Q436, frag 1)[72]

المعـرفة لـتقوية القلب الـ . . . وللنصر على الروح، لعزاء المقهورين في نوبة كربم ويده سترفع الساقطين لتجعلهم أواني المعرفة ولتعطي المعرفة إلى الحكماء وتزيد هداية المستقيمين.

1/ 5) أمثلة من العهد الجديد

إنجيل متى: 5: 3-12، 43-45؛ 11: 4-6؛ 13: 14-17؛ 18: 1-5؛ 20: 25-28، 33-34؛ [73] 23: 8-12؛ 25: 31-46.

إنجيل مرقس: 2: 10-12؛ 4: 2-9؛ 7: 32-37؛ 8: 22-26؛ [74] 10: 21-27.

إنجيل لوقا: 1: 46-55، 76-79؛ 3: 5-6؛ 4: 18-19؛ 6: 20-27؛ 7: 21-23؛ 10: 29-37؛ 14: 7-14؛ 17: 11-18؛ [75] 18: 2-8؛ 18: 9-17؛ 19: 2، 5-10. [76]

إنجيل يوحنا: 7: 37؛ 8: 12؛ 9: 39.

الرسالة إلى مؤمني رومة: 12: 14-21.

رسالة يعقوب: 2: 15-16؛ 4: 6، 9-10، 12.

رسالة بطرس الأولى: 5: 5-7.

سفر الرؤيا: 7: 16-17؛ 21: 1-4، 6-8؛ 22: 17.

2) شهادات الملك الصالح

2/ 1) وظائف ثيمية

تكريس ذكرى	De
بيان شرعية/ شرعنة	Le
إعلان الملك بوصفه مختارًا من الآلهة أو بصفته عبدًا للسيد الإلهي	Pa
إعلان براءة أو تقوى أو فضيلة في المنصب	Pi
وصف شر مضى أو تمرّد أو غضب الآلهة	Su
إقرار بالمشاركة الإلهية باعتبارها السبب الأول للتغيير	Di
إعلان القوّة والنصر على الشدة أو المعاناة أو الشر أو الأعداء	Vi
إعكاس المصائر والسلطة على القدر	Re
تأسيس اسم [صِيت]	Na
بناء أو ترميم الهياكل أو المدن	Bu
اكتمال الوقت [الميعاد] أو الإشارة إلى خبر جيد [بشارة] متعالٍ، مفاجئ	Go
إقامة سلام يوتوبي	Sha

2/ 2) إعادة صياغة النصوص

1) في قصة القرن السابع قبل الميلاد م عن سرغون أكاد القديمة،[1] يقدم الملك نفسه بضمير الشخص الأول [المتكلم] (De). يشير النص إلى أسرته (Le) ليقدم ولادة سرغون بوصفها ولادة بطل (Na). أمه كاهنة (عذراء)؛ أبوه مجهول (Pa). يولد في السر ويوضع في نر الفرات في سلة من الأسل (Su)، يكون بابا محكم الإغلاق بالقار. ينقذه عامل، يربيه (Vi). كان عشيق عشتار وبستاني أبيها (Pi). كان ملكـًا على أكاد مدة أربع سنوات. قهر الجبال، تسلق المرتفعات وسار في الوديان (Re) ودار حول البحر ثلاث مرات (Go/sha)، يستولي علي دلمون ويصعد إلى الدير العظيم (*Der*) ليدمر كازالو (Vi). يدعو الملوك الذين يأتون بعده ليفعلوا مثله (Na).

2) إنّ نقـش (يهـدون-ليم/Yahdun-Lim) (De)،[2] المكتوب بصوت الشخص الثالث [الغائب] مكرّس للإله شمش بصفته ملك السماء والأرض والسيد الأعلى لماري (Pa). يُوصف الملك حفارًا للأقنية، وبانيـًا الأسوار وناصبـًا الرُقُم [الألواح الحجرية]، وممّونـًا لشعبه (Pi). إنه ملك جبار

وبطـل مشـهور (Na) يكتب رقيمه عندما استمع شمش إلى صلاته (Pa). يوصف الملك، الذي يُعـرّف بأنه ابن يخّيد-ليم (Le) بأنه أول ملك يبلغ البحر المتوسط (Vi) منذ أن بنى شمش ماري (Di). دخـل الجـبال، خاض الحرب وصنع اسمه [صيته] وأعلن سلطته (Na). وحّد المنطقة كلها تحت حكمه، وفرض جزية دائمة (sha). في العام نفسه، تمرّد ثلاثة ملوك (قائمة) وتآمروا ضده (Su). هزمهم، ارتكب مجزرة، سوى مدنهم بالأرض وضمّ بلادهم (Vi). رمّم ضفاف الفرات وبنى معبدًا [هيكلاً] لشمش ذا إنشاء مثالي (Bu). يصلي لأجل حكم مستديم وسعيد (Di). تحل اللعنة على أي شخص يهمل الهيكل أو يوقف التقدمات أو يمحو اسم يهدون-ليم (Na).

3) يفتتح النقش المنسوب إلى أشوربانيبال الثاني[3] بضمير المتكلم (De)، وصف بأنه كبير الكهنة، محبوب الآلهـة وملك العالم (Pa)، ابن توكولتي-نينورتا، ابن أدد-نيراري (Le)، بطل (Na) يتبع أوامر الآلهة وهو لذلك من دون منافس (Pi). إنه راعي الجميع، الذي لا يخاف، والطوفان الذي لا يُقاوَم (Pi). إنه يُخضـع العصاة ويحكم كل البشر (Re). لقد فتح شخصيـًا كل البلدان من ما وراء دجلة إلى لبنان ومـن منـبع نهر سبنات إلى أورارتو (Vi/ sha?). ثم إنّ آشور نفسه اختاره (Na) وأشهر سلطته (Di). بحكمة ومعرفة يحكم كله[ح؟] (Pi). ثم يصف بناء القصر، بما في ذلك المشاهد المرسومة ليروي مآثره البطولـية (Na) وترسـيخه العبادة الصحيحة في كله (Pi). يصف (حديقة السعادة) الخاصّة به ذات الأشـجار الـنادرة من كل البلدان التي سار فيها، مدرجـًا قائمة من حوالي أربعين صنفـًا (sha). نصـب الهياكل وأقام المهرجانات (Bu). أقام لنفسه تمثالاً من الذهب ووضعه أمام نينورتا (Pa). أعاد توطـين التلال المهجورة (Re). نينورتا وباليل اللذان يحبانه (Pi) أمراه بالصيد (Di)؛ لذلك فهو يقتل بشـكل بطولي أعدادًا كبيرة من الحيوانات (Na). إنه يرتب قطعان الحيوانات البرية ويضيف الأرض والناس إلى آشور (sha).

4) نقش أسرحدون[4] هو نقش بضمير المتكلم المفرد (De). يعرف هوية أسرحدون بأنه ملك الكون، ملك آشور، وله ألقاب أخرى (Le)، عابد لنابو ومردوك (Pa). قبله كانت أيام شريرة وشقاقات وتمـردات (Su). الآلهـة، التي تعرضت للنهب، غضبت، وخططت للشر. بابل غمرها الطوفان وأخـذ الشـعب إلى العبودية (Su). حُدد سبعون عامـًا من الأسى (Go)، لكن مردوك الرحيم حرف القدر وأمر بالعودة (Re) في السنة الحادية عشرة (Go). استدعي أسرحدون من بين إخوته الأكـبر سـنـًا (Na) ، ذبح خصومه وعُهد إليه بحكم آشور (Pa). في البداية كان ثمة إشارات [آيات] واعدة (Go). كان مترددًا حول التكليف وغلب نفسه (Pi)، لكن رسائل الوحي شجعته عـلى إعـادة بـناء أسـوار بابل واستعادة هيكل إساغلا (Bu). أعاد الآلهة إلى أمكنتها، حرر المسـتعبدين مـن العـبودية (Re). ثمـة تنويع لهذا النقش[5] يردد السردية الواردة أعلاه. فبعد الاسـتعادة، يصـلي أسرحدون أن تبقى بذرته [نسله] وإساغلا وبابل إلى الأبد (Go/ Pr)، وأن يكـون مـثل نبتة الحياة للشعب (sha)، وأن يحكم بالعدل (Pi) حتى [يبلغ] شيخوخة ناضجة. يصـلي لـبركات الحياة والخصب لنفسه ولبلاده (sha)، وحكم أمون، وروح سعيدة وأن يكون بمقدوره أن يسير في طريقه الساطع (sha)، بما في ذلك يد قاهرة ضد أعدائه (Vi). إنه يتكلم عن كونه قد صنع الرقُم التذكارية ونقوش التأسيس، التي تدون اسمه، وعن تدوين المآثر التي أنجزها وعن أعماله (Na). إنه يبارك كل من يخلفه من بين أبنائه ليقرأ ويمسح [بالزيت] نقشه ويعلن أنّ مردوك

سـوف يسـمع صلاته. مع ذلك، فإنّ من يتلف اسمه والنقش يكون ملعونـًا (Na). يختم النقش بعبارة: عام صعود أسرحدون، ملك آشور [إلى العرش].

5) إن نقش نبوخذنصّر الثاني[6] بضمير المتكلم يقدمه عبدًا لمردوك (Pa)، حاكمـًا حكيمـًا، يجعل من بـابل الـبلد الأول في العـالم (Pi/ Na). الإله يطلب الخشب من لبنان (Di)، الذي يسيطر عليه الأجانـب واللصوص، فقد تشتت شعبه (Su). دور نبوخذنصّر هو دور المخلص الملكي (Na). إنه يبـيد العـدو ويجعل الجميع سعداء (Vi). يخترق الجبال ويشق طريقـًا مستقيمـًا لتحرير الناس، وإعادتهم إلى بيوتهم (Re)، حيث يعيشون في أمان لا يعكره شيء (Go/ sha). يُنصب ملكـًا أبديـًا (Na/ Go/ sha) يـبارك مصـير الذين يحمون نقشه ويطالب بالاسم (Na) والعمر المديد، والخصب والسلالة الأبدية.

6) الـنقش الأول مـن نقـوش نبونيد[7] هو بصوت المتكلم المفرد (De) ويبدأ الكلام عن سنحاريب وجـرائمه ضد بابل وعن غضب مردوك (Su). عندما حان الوقت (Go) وهدأ مردوك (Re)، تذكر الإلـه هيكل إساغلا وبابل، وجعل سنحاريب يقتل على يد ابنه، الذي كان قبلئذٍ قد دمر بابل بأمر مـردوك (Di). إنّ المندائيين، قد دمروا هياكل آشور وبلدات مراكز عبادة أكاد (Su). كان ملك بابل بريئـًا وحزن بالقدر نفسه (Pi). أعاد ملك أكاد بناء الهياكل واسترجع العبادات (Re). جُعل نبونيد ملكـًا عن طريق مردوك (Na/ Pa). سينال كل ما يتمناه (Vi). إنه خليفة نبوخذنصّر ونريج إبيصر وهدفه هو تنفيذ مشيئتهما (Le). يحكي نبونيد حلمـًا، يتنبأ له بعمر مديد: عرش دائم (Go) وحكـم أبدي (sha/Na) سيسمعه فيه مردوك (sha). يسأل مردوك أن يسمح له أن يحكم سنوات طويلـة إذا كانت هذه هي رغبته. يعد بأن يعتني بالأماكن المقدسة. يصف التحسينات، بما في ذلك إعادة بناء الهيكل (Bu).

7) نـص نبونيد الثاني[8]، المكتوب بضمير المتكلم المفرد (De)، يعلن عن معجزة عظيمة (Go)، في حلم يدعوه إلى المُلك (Pi). كان ابنه وحيدًا، وحده في العالم (Na/ Le)، هو الذي لم يكن يسعى إلى المُلك (Pi). الآلهـة اختارته لإعادة بناء الهيكل في حران (Bu) وأعطته «كل البلدان» (Pa). إنّ أهل بابل والقـائمين على مدنها قد ارتكبوا الشر وأثموا (Su). أكلوا بعضهم بعضـًا، فأحدثوا المرض والمجاعة والإله سين أهلك القسم الأعظم من البلاد (Di). سين يجبر نبونيد على ترك مدينته والتجوال [التيه] في الصـحراء لمـدة عشر سنوات (Go/su). عيّن سين آلهة لمراقبته (Di). عشتار جعلت كل الملوك المعادين يرسلون رسائل الصداقة (Sha/ Di). نرجال حطم أسلحة أعدائه الأبديين في جزيرة العرب (sha/ Di/ Vi)، وهم يخضعون لسيادة نبونيد، وجعل شمش قلوب الناس تميل إليه مرة أخرى (sha/Pa). إنّ المـيعاد الـذي حدده الهلال الإلهي[9] يقع في السابع عشر من تشريتو (Tashritu)، وهو يوم يكون فيه سين رؤوفـًا (Go). تتلى صلاة تسبيح واعتراف بسين سيدًا له (Pi). الآلهة التي فرت إلى بـابل عادت (Re). يكافئ مؤيديه بسخاء ويعود إلى البيت من دون تغيير (sha). يبني هيكلاً لسين ويسترجع الآلهة (Bu). كلما خاض حربـًا، كانت لتنفيذ أمر الهلال الإلهي (Pa). يوصي خليفته بأن يزور مزارات سين ويجد الدعم في المعركة.

8) نقش فورش،[10] يبدأ بضمير المتكلم، مع مشكلة الملك السابق السيء، نبونيد، الذي أزال صور الآلهة عن عروشهم واستبدلها بصور زائفة؛ استعمل طقوسـًا خاطئة ووضع الشعب تحت السخرة

مـن دون راحة (Su). الآلهة تسحبه من المدينة وتترك هيكلها فارغـًا (Di/ Pa). يصبح الشعب مـثل الأمـوات الأحياء من دون تنفس الآلهة (Su). يسمع مردوك شكواهم ويندم على غضبه، مبديـًا الرحمة (Di). يجد فورش الصالح (Pi) ويسميه ليحكم العالم كله (Na/Pa). يخضع كلاً من جـوتي ومـاندا للحكم العادل لفورش (Vi). يقدم الجزء الثاني من النقش فورش بضمير المتكلم المفرد (De) ويردد ثيمات الجزء الأول. مردوك صديقه (Na/Pa) ويجعله يهاجم بابل (Di). حيث يدخل جنوده من دون معركة (sha). يهزم نبونيد الشرير (Vi). تبتهج سومر وأكاد لحكم فورش (Go)، الـذي يعبدهم من [عالم] الأموات (Go/Re). فورش هو ملك العالم (Sha/De)، مثل أبيه وجـده (Le)، اللذيـن تحـبهما الآلهة. يمنع الرعب، والسخرة (sha)، ويحسّن الإسكان (Pi)، عاكسـًا شـكوى الناس (Re). يعترف الجميع بسيادته ويقدمون الجزية (Na). يعود الشعب والآلهة من المنفى (sha).

9) نقـش حششتا (XerXes)[11] بصوت الغائب المفرد [الشخص الثالث] (De) معلنـًا أنّ أهورا مـازدا قـد جعـل حششتا الملك العظيم الوحيد (Pa). ثم يتكلم حششتا بصوت المتكلم المفرد [الشخص الأول] بوصفه حاكمـًا على البلدان واللغات كافة (Na). إنه ابن داريوس [دارا] (Le). في ظل أهورا مازدا هو ملك على ثلاثين منطقة كبيرة تمتد من ميديا إلى كوش (Pa). ثمة تمرّد (Su). بمساعدة أهورا مازدا (Di)، يعيد حششتا تثبيت مـ لة المتمردين كتابعين (Vi). بعض هؤلاء كان قد عبد الآلهة الشريرة (Su). إنّ إصلاح حششتا يدمر معابدهم، يمنع الخدمات ويعيد توجيه كـل الخدمات الدينيّة إلى أهورا مازدا والنظام الكوني (Re). إنّ ما تمّ إنجازه بطريقة مسيئة، يُنجز الآن بطريقة جيدة (Pa/ Re). يعلّم حششتا الجمهور: على الجميع أن يعيشوا وفقـًا لشريعة الإله وأن يعبدوه وحده (Pi). يصلي حششتا طلبـًا للحماية من الشر.

2/ 3) نقوش من الأناضول

10) القصة الطويلة للمآثر الرجولية لسوبيلوليوما، الملك العظيم، البطل (Na)[12] يرويها ابنه مورسيلي الـثاني (De). يشير المؤلف إلى سوبيلوليوما بأنه (أبي) الذي واجه العدو كاكا (Le). وقفت الآلهة إلى جانـبه (Pa) وكان ناجحـًا (Vi). يطالب سوبيلوليوما بشجاعة بأن يُرسل إلى المعركة (Pi) بـدلاً مـن الأب المريض (Su). الحملة الأولى إلى بلاد حتي. يستسلم العدو، الذي يُفاق عددًا، ويذهـب إلى البيـت في سـلام (sha). يكون الجد في حالة جيدة وينضم إلى الأب لمهاجمة ماشا وكمّالا (Vi) وتسبقه الآلهة مرة أخرى (Pa). يحصل تمرّد (Su) ويموت كل الأعداء (sha) عندما يتم إخماده (Vi). الآلهة التي تسير في المقدمة تخلق النصر (Di).

في الشـذرة (18)، تتقدم القصة مع المقاومة المتكررة تقابلها ترديدات النجاح القريب. على سبيل المـثال، يحصل تمرّد لكن البلدات لا تستعاد (Su). يرسل سوبيلوليوما قائد جيشه، الذي يُباغت ويُهـزم (Su). يفرض سوبيلوليوما حصارًا على جبل تيواتاسّا (Vi). عندما يرفض العدو القتال، يتخـلى سوبيلوليوما عن الحصار ويطارد العدو، وهو يقاتل من بلدة إلى بلدة (Vi). يتحدى ملك ميـتاني، لكن ملك ميتاني يهزأ منه (Su). يتفشى الطاعون في جيشه وبلدات كاشكا (Su). يسير الآلهـة في المقدمـة ويموت العدو بالجملة (Di/Vi). الجميع يخافون سوبيلوليوما (Sha/Na). تُبتدع

توسـعات أخـرى للقصة ضمن دورة من فصول الشتاء في الوطن وفصول الربيع في الحملات. عـندما يراه الأعداء، يخافونه (Na) ويعقدون السلام (Vi). كل البلدان تعقد السلام (sha). لكن كركميش لا يعقد السلام ويفرض حصارًا على بلدته مُرمُريجا (Su) ويهزمهم أبوه (Vi) بمساعدة الآلهة (Di). توسّع السردية أبعد من ذلك بمؤامرة مصرية (Su). فبعد أن سمعوا بجوم سوبيلوليوما عـلى أمقا [..؟] أصبحوا خائفين (Na). تعرض أرملة تحتمس الزواج من أحد أبناء سوبيلوليوما. يشك سوبيلوليوما بوجود مؤامرة (Su). يفرض سوبيلوليوما حصارًا على كركميش لمدة سبعة أيام ويستولي عليها في «معركة رهيبة في اليوم الثامن» (Go/Vi). يخاف من آلهة كركميش فيكرمهم (Pa)، ولا يـأخذ الجـزية إلا من البلدة السفلى (Pi). بلغ عدد الأسرى الذي جُلبوا إلى القصر (3330) أسيرًا، في حين كان الذين أخذهم جنوده «أكثر من أن يُعدوا» (sha). لدى دراسة العرض المصري، يطالب الملك ب(لوح المعاهدة)، كسابقة ملائمة لأجل إبرام معاهدة بين مصر وحتي (Pi). يفتـتح اللوح السابع من النقش بخبر مقتل ابن سوبيلوليوما زانانزا (Su). يؤلف سوبيلوليوما مرثية. تساعده الآلهة (Di) في نغمة مرددة، يدمر بلدة، يقضي الليل ويتابع إلى البلدة التالية (Vi). يـأتي إلى تيموهالا، (مكان التكبر)، يتذللون [سكانها] فيقبلهم كتوابع لحتي (Re). تستمر القصة، لكن شارة العنوان تخبرنا أنّ النص ناقص.

11) تروي سردية توذاليّا الرابع[13] القصيرة بلسان المفرد المتكلم (De) أخذ الغنائم من قبرص (Vi). توضع الخبرية في قائمة بترتيب الآلهة الذين تكرس [توقف] لهم. يختم النص ببيان من سوبيلوليوما، يخـبرنا أنّ أبـاه لم يقم بنصب التمثال (De)، لكن سوبيلوليوما فعل ذلك، هو ابن توذاليّا وحفيد حتوشيلي (Le). يعلن أنه قد نقش مآثر حقيقية (Pi). لقد بنى مدفنـًا ووضع التمثال فيه.

12) تتكـلم سردية لسوبيلوليوما، المفصولة عن السردية السابقة بسطر مزدوج بصوت الشخص الأول [المتكـلم] (De). يعلن مـ لته البطولية (Na) ويدرج ألقابه مع إشارات إلى أبيه وحده (Le). بإشارة غـير مؤكـدة إلى أبـيه، يتكلم عن عبور البحر إلى ألاشيّا [. . ؟]. لاقته السفن في المعركة ثلاث مـرات، فهـزمها وحرقها (Vi). لدى وصوله إلى الشاطئ، تاجمه أعداد كبيرة من الأعداء (Su) فـيهزمهم (Vi). بقـية السـردية مفقودة يختم النص بترديد لفكرة أن أباه لم ينصب التمثال، لكن سوبيلوليوما فعل ذلك، وبنى مدفنـًا لأجله (De)، بما في ذلك تسمية القرى لأجل دعمه (Pi) . إنّ الآلهة الذين اعترفوا بمُلك توذاليّا (Pa) سيعاقبون أي شخص يغيّر الترتيبات.

2/ 4) نقوش من سورية

13) يعـرّف صـوت المفرد المتكلم (De) لنقش إدريمي[15] الملك بأنه «ابن إيليميليما (Le)، عبد حدد، وهـبات وعشتار» (Pa). تبدأ السردية بتقرير عن حدوث عمل عدواني في حلب، يتسبب في فرار عائلته إلى إيمار (Su). إدرمي هو الأخ الأصغر (Na) الذي تخطر بباله أفكار لا يفكر فيها أحد غيره (Na/Pi) يذهـب إلى الصحراء ويمضي الليل مع السوتيين (Suteans) (Su). يذهب إلى أرض كنعان، حيث يصبح بسبب روابطه العائلية (Le) زعيم بلدة أمّيا (Vi). يسكن بين الخافيرو مدة سبع سنوات (Su)، حيـث يدرس الطيور والعرافة ويكتشف أن حدد التفت إليه (Go/Pa). بنى السفن، وأخذ عـلى متـنها الجنود وارتحل شمالاً. تسمع بلاده به (Na) وتجلب آلالاخ وثلاثة مدن أخرى الهبات

ويبرم حلفاؤه معاهدة معه (Vi). على مدى سبع سنوات كان باراتارنا، الملك الحوري، معاديـًا (Su). يكتب إدرمي إليه يعلن الم لة المقطعية [التابعة] التقليدية لأسرته (Le). إدرمي هو ملك في ألالاخ (sha). ينتفض الملوك ضده شمالاً ويمينـًا (Su) فيضع إدرمي نهاية للحرب (Vi). يذهب إلى الحرب ويدمـر فائمـة من المدن المُقطعية الحثية (Vi). لقد فعل كما أراد (Re). بغنيمة من حتي، يبني بيتـًا وعرشـًا، ويتقاسم المُلك مع إخوته وأبنائه وأصدقائه (sha)، ويسكن أولئك الموّطنين في بلاده في بـيوت أفضل، ويجعل البدو يسكنون في بيوت (Re). يعيد تأسيس العبادة الصحيحة لأسلافه (Re). يدعـو إدرمـي الآلهة للعن من يسرقون أو يبدلون أو يزيلون التمثال أو نقشه ويطلب من الآلهة أن تـبارك النساخ الذي كتبه. على الخد الأيمن للتمثال أضيفت عبارة: «كنت ملكـًا لمدة ثلاثين عامـًا (Go/sha). دوّنت إنجازاتي (Na) على التمثال (De). علّ الناس [يقرأونه] ويباركونني».

14) يـبدأ نقش فلموا[16] بصوت المفرد المتكلم (De) بتعريف لهوية الكاتب بأنه ابن هيّا [حيّا] (Le). تـبدأ السردية في الأزمنة السابقة عندما كان المُشكابيم يعيشون كالكلاب (Su). مع ذلك، فقد كان فلموا أبـًا وأمـًا وأخـًا للبعض (Pi). يلي ذلك شكل مختلف من نشيد الإنسان البائس (Re) يبين أنّ فلموا يحمي المشكابيم وأنهم يحبونه (Sh). يختم النص باللعنات والتمنيات بأن تعاقب الآلهة خلفاءه الذين يؤذون بالنقش أو يمحونه (Pal/Na).

15) يبدأ نقش أزاتيوادا[17] بصوت المفرد المتكلم (De) الذي يعرّف هوية أزاتيوادا بأنه مبارك (Na)، عبد لـبعل (Pa). أواريكو (Awariku) ملك الدانونيين يفوض المتكلم (Le). إنه الأب والأم للدانونيين، الـذي يمـنحهم الحياة (Pi). بنعمة بعل، حدث ازدهار في يومه (Di). فالمتمردون (السابقون) وكل الأشرار (Su) تمّ إفناؤهم وجعل سيده يحكم على عرش أبيه (Pa). بسبب استقامته، أقام السلام مع كل ملك (Vi/ Pi). بنى الحصون (Bu) وقدم شكلاً من نشيد الإنسان البائس: إنه يُخضع الشريرين (Re/ sha)؛ يذلّ بلاد الغرب القوية ويعيد توطين أهلها في الشرق. حيثما كان ثمة انعدام للأمن فقد رسخ الأمن (Re). بتفويض من الآلهة (Pa) يبني ويسمي مدينة أزاتيوادايا، ويقدم القرابين لبعل (Bu). يختم النقش بالأمل في البركات والازدهار والعمر الطويل والقوة لكل ملك وبالخصب والتقوى. إنّ أي شخص يزيل اسمه أو بوابته (Na) عسى الآلهة تمحو ذاك الملك والمملكة (Cu).

16) يـبدأ نقـش يهاوملك[18] بصوت المفرد المتكلم (De) بالتعريف بهويته بأنه ابن يهار بعل وحفيد أوريمـيلك (Le)، الذي نصّب/ته ملكـًا بعلات بيبلوس [جبيل] (Na/ Pa). نادى إلى الربة (Pi) فسمعت صوته (Su) ومنحت السلام (sha/ Di). بنى مذبحـًا وهيكلاً لبعلات (Bu). تطلب صلاة بصوت الشخص الثالث [الغائب] من سيدة بيبلوس أن تطيل أيامه (Pr)، لأنه مستقيم وأن تمنحه الحظوة أمام الآلهة والشعب (Pr). يأمر بأن يحمل أي عمل لاحق على المذبح اسمه (Na)، لكن إذا مـا أزال أيّ شـخص اسمه أو بدل الأساس، فينبغي على بعلات أن تجعله هو وبذرته يتعفن أمام الآلهة.

17) يبدأ نقش زكور[19] بصوت المتكلم المفرد (De) لقد رفعه بعل شميم [إله السماوات، ز م] (Na/ Pa)، الـذي وقف إلى جانبه وجعله ملكـًا لهازراح (Na/ Pa). تآمر ضده بار-حدد من آرام مع سـبعين ملكـًا وفرضوا حصارًا على هازراح (Su). صلّى لبعل شميم الذي أجابه (Di/ Pa)، قائلاً من خلال عرافيه وكهنته أن عليه ألا يخاف (Pi). بعل سيخلصه (Di). بنى هازراح ودفاعاتها. بنى

المـزارات المقدسة (Pu) ودوّن إنجازاته على هذا النصب التذكاري (Na) يختم النقش بصلاة لكي تلعن الآلهة كل من يمحو أعماله (Na) أو يزيل النصب التذكاري.

18) يـبدأ نقش حددَ[20] بصوت المفرد المتكلم (De) الذي يعرّف باناموّا بأنه ابن قارلي، ملك يُعدي (Le) الـذي نصب هذا التمثال لحدد في «مقامي الأبدي» (Pa)؛ أي، قبره. دعمته الآلهة ومنحته السـلطان (Di) فكـل ما كان يباشر به أو يطلبه من الآلهة، كان يُلبّى (Pi). أعاد للبلاد الخصب والازدهار (Re). حكم على عرش أبيه وأنهى الحرب والافتراء (su/ vi). كان شعب يعدي مزدهرًا (sha). بـنى [باناموا] البلدات والقرى (Bu). قدم القرابين إلى الآلهة فسّروا به (Pa). يصلي أن يحـافظ كل من يخلفه من أبنائه على ذكرياته مع الآلهة (Pr). يصلي أيضـًا أن يتذكر اسمه (Na)، أو يرفضـه حدد ويصيبه بالأرق والرعب. يختم بالتمني بألا يقوم خَلفه بأي عمل بعنف وألا يُقتل أحد. ثم يقدم خطابـًا حول الخيانة (Pi).

19) يـبدأ نقش باناموا[21] بصوت المفرد المتكلم (De) معرّفـًا التمثال بأنه تمثال أقامه بار ركيب لأجل أبيه باناموا، ملك يعدي (De/ Le). إنّ آلهة يعدي قد خلصت باناموا (Pa/ Di) من الهلاك الذي كان في بيـت أبيه (Su). يعلن الجزء المتأذي من النقش أنّ أباه برسور قد اغتيل مع إخوته السبعين (Su). ركـب بانـاموا عـربة وهرب (Vi). ملأ مغتصب العرش السجون وجعل الخرائب أكثر عددًا من البلدات (Su). إنّ مقاومة باناموا تسبب الغرور (Su). يجلب باناموا هبة إلى ملك آشور (Pi)، الذي يجعـل باناموا ملكـًا على بيت أبيه (Pa). ثمّ «يقتل حجر الهلاك» (Vi)، ويقدم شكلاً مختصرًا من (نشيد الإنسان البائس) (Re). لقد رتب الحكم الصحيح (Pi) وكان محترمـًا بين الملوك (Na). كان غنـيـًا وحكـيمـًا ووفـيـًا. لقد عاش هو وعاشت يعدي أيضـًا (sha). كان إلى جانب الملك الآشـوري في الحرب (Na) وهجّر شعب الشرق إلى الغرب واستفاد أكثر من كل الآخرين (Re). مـات في خدمة ملك آشور (Pi) الذي بكاه (Na)، مع أقاربه وكل المعسكر الآشوري وجلب جثته مـن دمشق إلى آشور (Vi). في ملحق، يعلن بار راكيب أن تغلات بلصر، بسبب وفاء أبيه، تسبب في أن يجلس على عرش أبيه (Pa). يختم النقش، سائلاً أن تبدي الآلهة له عطفـًا.

20) يـبدأ نقـش بار-راكيب[22] بصوت المفرد المتكلم (De)، ببيان أنه ابن باناموا، ملك سمعال، خادم تغـلات بلصـر (Pa) الذي منحه العرش، بسبب وفائه (Le). لقد ازدهرت البلاد (sha) وكان مع الملك الآشوري في الحرب (Pi)، إلى جانب الملوك الأقوياء، الأغنياء (Na). لقد سيطر على بيت أبيه وجعله أفضل من بيت الملوك الأقوياء (Pi). يختم النص بالإشارة إلى بناء قصره (Bu).

21) يعـرّف نقـش ميشـع[23]، بصوت المفرد المتكلم، الملك (De) بأنه ابن وخلف كموش [؟]، ملك موآب، الذي حكم مدة ثلاثين عامـًا (Go/ Le). إنه منصوب في مزار مقدس مكرّس لكموش (Bu) لأنـه خلّصه من كل أعدائه (De/ Pa). يروي ميشع أن عُمري، ملك إسرءيل، قد اضطهد موآب طويـلاً لأن كمـوش كان غاضبـًا (Su). خلفه شدد هذا الاضطهاد (Su). مع ذلك، فإن ميشع انتصر وأهلك إسرءيل كليـًا (Vi). تُردد السردية: عاش عُمري في مادبا في زمنه ونصف زمن ابنه: أربعـين عامـًا (Go/su)[24]، لكن كموش عاش هناك في زمن ميشع (Re/ Pa/ sha). يبني ميشع بعل ميون وكريات حاييم (Bu). كان الجاديون سكانـًا أصليين لعطاروت وبنى ملك إسرءيل المدينة (Su). اسـتولى ميشع على المدينة (Vi) ونذرَ السكان قربانـًا إلى كموش (Pa/ Pi). أعاد آريل (؟) إلى

كمـوش (Re/ Bu) ووطّن هناك شعب شارون ومهاريث (Re). أمر كموش ميشع بأن يأخذ نبو من إسـرءيل (Di). سار ليلاً وقاتل من الفجر إلى الظهر (Go)، واستولى على المدينة (Vi) وقتل الشعب (7000) لأجـل عشتار-كموش (Go/ Pa/ Pi). أخذ من هناك [؟] يهوه وأحضره إلى أمام كموش (Re/ Bu). كـان ملك إسرءيل قد بني يحاز وأقام هناك (Su/ Pa) لكن كموش ساقه أمام ميشع (Di) بمـئتي رجـل (Go) استولى ميشع على البلدة (Vi) بنى كرشوح وأروير والطريق في الأرنون (Bu). أعاد بناء بيت باموت وبزر اللذين كانا خرابـًا (Re). كانت كل ديبان خاضعة له وهو ملك على مـئة بلـدة (Go/ sha). شُنت حملة ضد هورونائيم، التي، على ما يبدو، كانت إسرءيل تحتلها (Su). أرسل كموش ميشع [في حملة] ضد المدينة (Di). جرى الاستيلاء على البلدة (Vi) وعاد كموش إلى المدينة (Pa). خاتمة النص مفقودة.

الهوامش

مقدمة الطبعة العربية (ص 11)

1. See ”La guerre santa al centro della teologica biblica, ‘shalom’ e la purificazione de Gerusalemme,” Studi Storici 3 (2002), 663-692. For an Arabic translation of this paper see my article: “Holy War at the Center of Biblical Theology: Shalom and the Cleansing of Jerusalem”, Jerusalem in ancient History and Tradition (London and New York: T&T Clark Intl., 2003; Arabic translation: Beirut: Center for Arab Unity Studies, 2003).

مقدمة (ص 13)

1. Th. L. Thompson, The Bible in History: How Writers Create a Past (London: Cape, 1999); Thompson, The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel (New York: Basic, 1999), xv-xvi. Thompson, “Historiography in the Pentateuch: Twenty-Five Years After Historicity”, Scandinavian Journal For the Old Testament 13. no. 2(1999): 258. (**[صدر الكتاب مترجمـًا إلى العربية عن دار قدمس تحت عنوان: الماضي الخرافي: التوراة والتاريخ، ترجمة: عدنان حسن؛** (2001، 2003)].
2. L. L. Grabbe, Can aHistory of Israel Be Written? European Seminar on Historical Methodology 1 (Sheffield: SAP, 1997); Th. L. Thompson, “Can a History of Ancient Jerusalem and Pabestine Be Written?” in Jerusalem in Ancient History and Tradition (London: T&T Clark, 2003), 1-15.
3. Here one might consider two important recent works: N. Silberman and I. Finkelstein, The Bible Unearthed: Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts (NewYork: Free Press, 2001); and M. Liverani, Oltre La Bibbia: Storia antica di Israele (Rome: Laterza, 2003), which will appear in English [and Arabic, *Cadmus*]. For a short view of the problems of writing history, see N. P. Lemche, Prelude to Israel’s Past: Background and Beginnings of Israelite History and Identity (Peabody, Mass: Hendrickson, 1998); Lemche, The Israelites in History and Tradition (Louisville: Westminster, 1998).
4. Biblical citations usually use the Revised Standard Version (1946) of the Jerusalem Bible (Jerusalem: Koren, 1992), both slightly adjusted to fit better the Hebrew, Aramaic or Greek. Occasionally the translations are my own.

اعتمدنا في الاقتباسات العربيّة الترجمة العربيّة الصادرة عن دار الكتاب المقدس في العالم العربي (ع ح).

5. I. Hjelm, The Samaritans and Early Judaism A Literary Analysis (She ffield: SAP, 2000);Hjelm, Jerusalem’s Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition (London:T&T CLARK international, 2004).

1/ 1) أرخنة شخص يسوع، المسيح (ص 21)

1. For a summery of the current debate, we have now some excellent discussions in German, specially G. Theissen und A.MERZ, Der historiche Jesus: Ein Lehrbuch (GöTTINGEN, 1996) and J.Schröter and R. Brucker, eds. Der historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, BZNW 114 (Berlin: De Gruyter, 2002); in Danish T. Engberg-Pedersen, ed. Den historische Jesus og hans Betydning (Copenhagen, 1998) is recommended. In English, the bibliographz is large and often stridentlz tendentious. J.P.Meier, A Marginal Jew: Rethinking in Historical Jesus, 3 vols., Anchor Bible Reference Libarary (New York: Double day, 1991) is an easly accessable introduction. Briefer, but hardly superficial is the discussion in B.D. Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millenium (Cambridg: Oxford University Press, 1999).

2. A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesus Forschung 2nd. ed. (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1913; the Quest For the Historical Jesus, 1910).
3. J.G. Eichhorn, Einleitung in das Alte Testament, 3 vols. (Göttingen, 1780-1783; Introduction to the study of the Old Testament, 1888); Eichhorn, Einleitung in das Neue Testament, 2 vols. (Göttingen, 1804-1827).
4. W.M.L.de Wette, A Critical and Historical Introduction to the Canonical Scriptures of the Old Testament (1817; Eng. Trans. With notes by T.Paker, 1843), pp. 38-39. De Wette's understanding of the myth found in modern restatement in R. Otto, The Idea Of The Holy (1951).
5. Two Studies are most important: D. F. Straus, Das Leben Jesus Kritisch bearbeitet, 2 vol. (1835-1836; Life of Jesus, 1906); and Straus, The Christ of Faith and the Jesus of History: Acritique of Schleiermacher's Life of Jesus(1864; Philadelphia: Fortress, 1977).
6. L.Feuerbach, Das Wesen des Christentums (1841; the Essence of Christianity, 1854).
7. J.Weiss, Jesus proclamation of the Kingdom of God (1892; Philadelphia: Fortress, 1971).
8. W.Wrede, Das Messiasgebeimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag Zum Verständnis des Markusevan- geliums (1901; The Messianic Secret in the Gosples, 1971).
9. B.D.Ehrman, Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millenium (Cambridge: Oxford University Press, 1999).

10) إنني أستعمل هذا المصطلح بمفهوم إدوارد سعيد في كتابه ‹الاستشراق›.

11. For a Fine discussion of the nature and function of Q in New Testament scholarship, see J. S. Kloppenborg Verbin, Excavating Q: The History and setting of the Sayings Gospel (Edinburgh: T&T Clark, 2000).
12. This theory was first proposed by James Robinson, "Logoi sophon': on the Gattung of Q," in J.Robinson and H.Koester, Trajectories through Early Christianity (Philadelphia: Fortress: 1971), 71-113; see also H.Koester, "Apocryphal and Canonical Gospels," Harvard Theological Review 73-(1980): 105-130.

13) ربط روبنسون المصدر بإنجيل توما كمثال على المجموعات المبكرة من أدب الحكمة، كما في الأدب المصري. على كلٍ، إنّ كلوبنـبرغ، في تقـويم نقدي لأطروحة روبنسون، نَسَبَ مجموعات الحكمة هذه إلى الأدب الإغريقي أيضـًا، خصوصـًا (دلائـل الإرشاد) الهلنستية التي ماهى بها بضع مجموعات من الأقوال في المصدر. تابع مجادلته بأن (أقدم مستويات) المصدر كانـت أقـوال حكمـة، لم تنتظم إلا في وقت لاحق حول ثيمة القضاء [الحساب] القياميّة. إنّ الكتاب الآتي ذكره هو دراسـات في العصـور القديمـة والمسـيحية ‹ J.Kloppenborg. The Formation Of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections, (Fortress: Philadelphia) 1987›، ‹ Kloppenborg, Q Parallels: synopsis, Critical Notes and Concordance (Sonoma. Calif: Polebridge, 1988)›.

14) من بين المشاريع الكثيرة لحلقة البحث هذه المتصلة بالبحث في يسوع التاريخي نشر طبعة مزودة بالحواشي من المصدر كما لو كانت نصـًا موجودًا. انظر ‹Kloppenborg, Excavating Q›.

15. R-W. Funk and R.W.Hoover, Five Gospels, one Jesus: what did Jesus Really say? (Sonoma, Calif: polebridge, 1992).
16. For a discussion of the debates of the seminar with the publication of the proposed text of Q, see the multivolume summery od commentaries and discussions in J.M. Robinson, P.Hoffmann, and J. S. Kloppenborg, Documenta Q: Reconstructions of Q through Two Centuries of Gospel Research: Excerpted, sorted, and Evaluated (Leuven: peeters, 1996).
17. Ehrman, Jesus, chap. 7.
18. M. Borg, Conflict, Holiness, and Politics in the Teachings of Jesus, Studies in the Bible and Early Christianity 5 (Toronto: Mellen, 1984).
19. M. Borg, "A Temperate Case For a Non-Eschatological Jesus," Forum 2 (1986): 81-102.
20 R. A. Horsley, Jesus and the spiral of violence: popular Jewish Resistance in Roman Palestine (San Fransisco: Harper & Row, 1987; Horsley, Sociology and the Jesus Movement (New York: Crossroad, 1989); and Horsley, With J.S.Hanson,Bandits, Prophets, and Messiahs: popular Movements in the Time of Jesus (New York: sea bury, 1985).21. the writings of E. J. Hobsbawm, specially Primitive Rebels (New York: Norton, 1965); Hobsbawm, Bandits (New York: Delacorte, 1969); and E.R. Wolf, Peasants (Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall, 1966).
22. the bibliography is large, but the pioneering studies in biblical scholarship include G. Theissen, The Miracle stories of the Early Christian Tradition (1972; Philadelphia: Fortress, 1983);Theissen, Sociology of Early Christianity (Philadelphia, Fortress, 1978); and N.K.Gottwald The Tribes of Yahweh, A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E (New York: MaryKnoll. 1979); Gottwald, The Politics of Ancient Israel (Louisville: Westminster, 2001).
23. The problems of such harmonized reconstructions are quite common ib biblical studies . a thorough criticism of these methods can be found in Th. L. Thompson, The Historicity of the Patriarchal Narrative: The Quest For the Historical Abraham, 3rd ed.(Berlin: De Gruyter, 1974).

24. Horsley, Bandits,48-87; J. D. Crossan The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 137-206.

25. See especially the critique of M. D.Goulder, Midrash and Lection in Matthew (London: SPCK, 1974).

26) توصف مجموعة أمينيموبت بأنا تعاليم الحياة. تُنسب إلى العرّاف المصري، (أمينيموبت ابن كا-ناخت المنتصر لأبيدوس، لأجل ابنه . . حورم ماخيرو). للاطلاع على النص انظر ، J. B. Prichard, Ancient Near Eastern Texts Related to the old Testament, ANET (Princeton: Princeton University press 1969), 421-425 ،.

27. ANET, 421.

28. Besides The Historical Jesus mentioned above, one should also consult J. D. Crossan, Sayings Parallels: A Workbook for the Jesus Tradition (Philadelphia: Fortress, 1986).

29. B. Mack, A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins (philadelphia: Fortress, 1988); Mack, The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins (San Francisco: Harper, 1993).

30. J. D. Crossan, The Historical Jesus:The Life Of a Mediterranean Jewish Peasant (Edingburgh: T&T Clark, 1991), 227.

31) يناقش كرُسان التغير الملحوظ والمشوش للمعنى المعطى للمصطلح (قيامي/ apocalyptic) في ، Crossan, Historical Jesus, 227-8 ،.

32. H. Koester, Introduction to the New Testament (Philadelphia: Fortress, 1982), 2:121-122, on 1 Corinthians 7; S.Davies, The Gospel of Thomas and Christian Wisdom (New York; Seabury, 1983),83; and Kloppenborg, Formation of Q, 244-245.

33. For a discussion of on the segmented nature of biblical literature, see Th. L. Thompson, "4Q testimonia and Bible Composition: A Copenhagen Lego,Hypothesis in Qumran Between the old and New Testaments, ed. F.Cryer and Th. L. Thompson, Copenhagen International Seminar 6 (sheffield: SAP, 1998), 261-276.

34. In this, Crossan, Historical Jesus, 238-239 Follows Marcus Borg, "A Temperate Case For a Non-Escha to logical Jesus," Forum 2 (1986): 81-102.

35. Crossan, Historical Jesus, 239-240, referring to the visions of Daniel in chapters 7-9 and 10-12 and to Enoch 46:1-4, an understanding that Mogens Müller disputed in M. Müller. Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evavngelien (Leiden: Brill, 1984).

36. A related effort with the writings of Paul has been developed by T. Engberg-Petersen, Paul and the Stoics (Louisville: Westminster, 2000), esp)m esp. 33-44.

37. Mack, Lost Gospel, 237-243.

38. Mack, Lost Gospel, 219.

39. A. Clarke Wire, Holy Lives, Holy Deaths: A Close Hearing of Early Jewish storytellers (Atlanta: SBL, 2001).

40. M. Parry and A.Lord, Serbo-Croatian Heroic Songs, 2 vols. (Cambridge: Harvard University Press, 1960); A. Lord, The Singer of Tales (Cambridge: Harvard University Press, 1960); F.M. Foley, The Theory of oral Composition (Bloomington: Indiana University Press, 1988); Foley, The Singer of Tales in Performance (Bloomington: Indiana University Press, 1955); also the study of oral Forms by A.Jolles, Einfache Formen (Halle: Niemeyer, 1929); D.E.Bynum, Daemun in the wood: Astudy of oral Narrative Patterns (Cambridge: Harvard University Press, 1978); A.Dundes, "Text, Texture, and Context", Southern Folklore Quarterly 20(1965): 251-261; D. Ben-Amos, "Narrative Forms in the Haggadah Ph-D diss., Indiana University 1967; Ben-Amos, Folklore in Context: Essays (New Delhi, 1982).

41. Clark Wire, Holy Lives, 10-11.

42. Clark Wire, Holy Lives, 6.

43. D.Gunn, The story of King David (Sheffield: SAP, 1978); Gunn, The Fate of King Saul (Sheffield: SAP, 1980); D.Irvin, Mytharion: The Comparison of Tales From the old Testament and Ancient Near East (Newkirchen, 1978); Th. L. Thompson and D.Irvin, "The Joseph and Moses Narratives", in Israelite and Judaean History, ed.J Hayes and J-M. Miller (Philadelphia: Westminster 1977), 147-212; Th. L. Thompson; "A New Attempt to Date the Patriarchal Narratives," Journal of the American Oriental Society 98 (1978): 76-84.

44. Clarke Wire, Holy Lives, 84-85.

45. For a discussion of these tales and their theological function see Th. L. Thompson, The Bible in History: How Writers Create a Past (London: Cape, 1999); Thompson, The Mythic Past: Bibbical Archeology and the Myth of Israel (New York: Basic, 1999), 337-352

46. N. Wyatt, "Arms and the King", Und Moses Schrieb dieses Lied auf (NeuKirden, 1998), 833-881; Wyatt, "The Mythic Mind', Scandinavian Journal For the old Testament 15 (2001): 3-56; Th. L. Thompson, "Kingship and the Wrath of God: or Teaching Humility," Revue biblique 109 (2002): 161-196.

47. ANET, 589-601.

48. G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature (Oxford: Clarendon, 1960), 21-56; ANET, 589-601.

49. ANET, 601-604.

50. ANET, 426-27.
51. ANET, 427-430.

52) مـارس كـل مـن الأمـثال الـمعة وشخصية سنحاريب تأثيرًا قويـًا في أدب الحكمة في العصور المسيحية المبكرة. انظر ‹
A.Harrak, "Tales About Sennacherib," in The World of the Arameans, ed.P.M.Michele Daviau (Sheffield: SAP, 2001), 168-189›.

53. ANET, 410.
54. W. Anderson, Kaiser und Abt: Die Geschichte eines Schwanks, Folklore Fellows Communications 42 (Helsinki, 1923).
55. S. Thompson, Motif Index of Folk Literature, 6 vols. (Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958).
56. Th. L. Thompson, "4 Q Testimonia and Bible composition:A Copenhagen Lego Hypothesis", in Qumran Between the old and New Testaments, ed F.C.Cryer and Th.L. Thompson (SAP: Sheffield, 1998), 261-276.

1/ 2) شخصية النبي (ص 57)

1. For example, E. P. Sanders, Jesus and Judaism (Philadelphia: Fortress, 1985); Sanders, The Historical Figure of Jesus (London: Penguin, 1993); B. Ehrmann, The New Testament: A Historical(Introduction to the Early Christian Writings (New York: Oxford University Press, 1997); Ehrman, Jesus: Apocalyptic prophet of the New Millenium (New York: Oxford University Press, 1999).
2. Ehrmann, Jesus, 33.

3) خصوصـًا في مقابل الاستعمال الوحيد لموتيف الملكوت في إنجيل يوحنا (يوحنا 3: 3-5)؛ انظر ‹ Sanders, Historical Figure Of Jesus, 68-70›.

4) مـثل هـذا التناقض مع السياقات التاريخية يكون مشوشـًا بشكل خاص في مناقشة بارت إرمان الممتعة من نواح أخرى للشخصيات القياميّة التي تنتظر نهاية الزمن، وذلك في كتابه ‹Bart Ehrman, Jesus›.

5. J. Taylor, "The coming of Eliah, Mt 17, 10-13 and Mark 9, 11-13: Th Development of the Texts" Revue biblique 98 (1991): 107-119.
6. So M. Müller, Kommentar til Mattaeusevangeliet, 383-385, and most commentaries.
7. For birth stories in the Bible, see Th. L. Thompson, The Bible in History: How Writers Create a past (London: Cape, 1999); Thompson, The Mythic past: Biblical Archaeology and the Myth Of Israel (New York: Basic, 1999), 323-371, esp. 350-2. For this themes’s earlier ancient Near Eastern context, see Th. L. Thompson and D. Irvin, "The Joseph and Moses Narratives" in Israelite and Judaean History,ed.J.H.Hayes and J.M.Miller (Philadelphia: Westminster, 1977), 149-212 esp. 181-209.; for further comparisons of this theme, see A. Clark Wire, Holy Lives, Holy Deaths: A Close Hearing of Early Jewish Story tellers, studies in Biblical Literature 1(Atlanta: SBLM 2002), 25-101; R.Laurentin, Les evangiles de L' enfance du Christ; Verite de Noël au-dela des mythes ((Paris, 1982); R.E.Brown, The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Mathew and Luke (Garden City, N.Y: Doubleday, 1993); R.A. Horsley, The Liberation of Christmas: The Infancy Narratives in Social Context (New York: Crossroad, 1993); and O. Daviden, Christi Fodsel: Tekster og tolkingerar to tusind (Hoved land: Hojberg, 2000)
8. Thompson, Bible in History, 352-374.
9. Thompson, “How Yahweh Became God: Exodus 3 and 6 and the Center of the Pentaeueh”, Jot 8 (1994); Thompson, “Form the Mouth of Babes, Strenght: Psalm 8 and the Book of Isaiah,” JSOT 16 (2002): 226-245.
10. O. L. Loretz, Ugarit und die Bibel (Darmstadt,1990), 163-164.
11. On chain narratives and their patterned introductions, see Th. L. Thompson. The Origin Tradition of Ancient Israel (Sheffield: SAP, 1987), 155-189.

12) الأهمـية الدائمـة لهذه القصة في عالم اليهودية القديمة يمكن تتبعها في اللوحات التوضيحية على جدران الكنيس القديم في (الصـالحة/ Dura Europos) الـتي يسلط فيها الضوء على قصة المرأة والابن الذي أحياه إيليا من بين الأموات في موتيف العذراء والطفل وتقرن مع مشهد بعث المسيح بوصفه إسرئيل الجديد.

13. see the discussion on the “designated outsiders” in G. Jackson, “Have Mercly on Me”,Copenhagen International Seminar 10 (sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 61-70.
14. ANET, Tablet VI. 68-70.
15. For more on this theme, see Hjelm, Jerusalem’s Rise to sovereignty: Zion and Gerizim in Competition (London: T and T Clark International, 2004), 276. 284.
16. See I. Hjelm, The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis (Sheffield: SAP, 2000), 125.
17. Thompson, Bible in Historty, 317-322.

18. See, on the issue of supersessionism in early Judaism, Hjelm, The Samaritans and Early Judaism, 120-123; Hjelm Jerusalem's Rise to soveignty.
19. This discussion of Isaiah's children and the Assyrians follows Hjelm Jerusalem's Rise to Soveignty.
20) المعاني الإضافية الخرافية تنسب إلى اللواتي يلدن بلا أم (ضمنـًا في سفر الخروج 1: 19 وصراحة في سفر إشعيا 66: 7-11؛ انظر التكوين 3: 16)، كما تنسب إلى اللواتي تكون ولاداتن معاقة (التكوين 20: 17-18، إشعيا 37: 3).
21. On the trait of the Abraham stories, see Th. L. Thompson, The Origin Tradition of Ancient Israel (Sheffield Academic Press, 1987), 158-160.

1/ 3) الأبناء والملكوت (ص 113)

1. Crossan, Historical Jesus, 265-271.
2. For a very different view, see A. Wire, "The structure of the Gospel Meracle stories", Semeia 11 (1978): 83-113.
3. See Crossan, Historical Jesus, 310-313; however, Crossan interests himself in a possible chain of tales prior to Mark's use of the stories. See also R. T. Fortna, The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Sources Underlying the Fourth Gospel (Cambridge University press, 1970); P.Achtmeier, Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae", Journal of Biblical Literature 89 (1970); 263-291; Achtmeier, "The Origin and Function of the pre-Markan Miracle Catenae; Journal of Biblical Literature 91 (1972): 198-221, tries to reconstruct a collection of miracle stories existing prior to Mark's gospel; B. L. Mack, Mark and Christian Origin: A Myth of Innocence (Philadelphia: Fortress, 1988), 216-223.
4) سؤال العفريت عن اسمه، (الفيلق/ legion)، وحدة كبيرة من الجيش الروماني، يخلق توازنـًا بين رموز النجاسة: الأجانب والقبور والخنازير.
5. Hjelm Jerusalem's Rise to soveignt, 221-230.
6. Crossan, Historical Jesus XXVII-XXXIV.
7. Crossan, Historical Jesus XXXIII.
8) يصنـف كُرسان في كتابه ‹Historical Jesus (XXI› أقواله في أربع طبقات كرونولوجية: 30-60، 66-80، 80-120، 120-150 ق م.
9. Crossan, Historical Jesus xxxiii and 436.
10) في المقـابل، يضـع أ كلارك واير كثيرًا من الأنواع القصصية والأقوال التي توجد في الأناجيل في السياق الأكثر عموميّة لسـرد القصص اليهودي القديم › A. Clark Wire, Holy Lives, Holy Deaths: Aclose Hearing of Early Jewish story tellers, studies in Biblical Literature, 1 (Atlanta: society of Biblical Literature, 2002)›.
11. So Crossan, Historical Jesus, 266-267.
12. Such as Albert Huck/ Heinrich Greeven, synopsis of the First three Gospels: with the Addition of the Johannine parallels, 13 th ed. (Tübingen: Mohr, 1981), 176-179.
13. Hjelm, Jerusalem's Rise to soveignty, 83-84, 238-239.
14. E.J. Stephens, "Prayer of Lamentation to Ishtar", in J.B.Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the old Testament (Princeton University press, 1969), 384, Lines 54-60. Hereafter ANET.
15. Hjelm, Jerusalem's Rise to soveignty, 83-84, 238-239.
16) في التراث السامري من القرن السادس عشر، كتاب التاريخ لأبي الفتح، يشير السامريون إلى هيكل أورشليم بوصفه هيكل العـار. أشـار يوسفوس، كاتب القرن الأول الميلادي، إلى حدث في أثناء حكم هيرود في أوائل القرن الأول، عندما بعثر السامريون العظام البشرية في باحة الهيكل ‹Josephus, Antiquities xviii 29-30›. إنّ قصة يوسفوس، سواء كانت تاريخـًا أم انتقامـًا لقصة الشعور بالعار تجاه المزار في بيت إيل-جرزيم، توحي بوجود أساس مبكر للوصف الازدرائي للهيكل. حول هذه القضية، انظر ‹Hjelm, Samaritans and Early Judaism, 251›.
17) بذا الخصوص، يجد موغ مولر التأييد في مخطوطات البحر الميت ‹Kommentar til Mattaesevan geliet, 439›.
18. Thompson, Bible in History, 323-374.
19. Tablet I. 11. 80-84.
20) توجد وظيفة مشابهة للشخص الأول [المتكلم] في سفر المراثي (3)، الذي يحول الشخص الأول في المزمور (23) إلى صوت لأورشليم. انظر ‹P. J. P. Van Hecke, Lamentations 3: 1-6: An Anti psalm 23 (Forthcoming)›.

21) لموتـيف الحـرب المقدسة لهبة النّفس، انظر ‹I. Hjelm and Th.L. Thompson, "The Victory song of Merneptah", Journal for the study of the old Testament 27 (2002): 3-18›.

22) هذه القصة توجد في الكتاب بثلاثة تنويعات: إشعيا (36-39)؛ سفر الملوك الثاني (18-20) وسفر الأخبار الثاني (29-31). لأصل قصة حزقيال في سفر إشعيا، انظر ‹Hjelm Jerusalem's Rise to soveignty›.

23. Kitabal-Tarikh of Abul' Fath, trans. Paul Stenhouse, studies in Judaism, Vol. 1 (Sidney: University of Sidney press, 1985), 115-116.

24) لمناقشة تقديم مرقس ليسوع بوصفه معلمـًا، انظر الدراسة الممتعة: ‹V.K.Robbins, Jesus the Teacher: A socio-Rhetorical Interpretation of Mark (Minneapolis: Fortress, 1992), esp. 75-107›.

1/ 4) نشيد إنسان بائس (ص 169)

1. Mack, Lost Gospel, 155.
2. Mack, Lost Gospel, 86.
3. J. S. Kloppenborg Verbin, Excavating Q: The History and Setting of the sayings Gospel (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 68-109; Mack, Lost Gospel, 83; J.D. crossan, The Historical Jesus: the Life of a Medi terranean Jewish peasant (Edin burgh: T&T Clarke, 1991), 270-274.
4. ANET, 379.
5. ANET, 378-379.
6. the implied reference is to G. E. Wright, The old Testament Against Its Environment (London: SCM press, 1950).
7. ANET, 602-604.

8) 1) أناشـيد الملكوت في سفر إشعيا (1-12)؛ 2) أناشيد القضاء في سفر إشعيا (13-35) (سبعة أناشيد تلعن الأمم في سفر إشعيا (13-21، 23) وسبعة أناشيد تلعن السامرة وأورشليم في سفر إشعيا 22، 24-25)؛ 3) قصة السفر المركزية عن الملك الصالح حزقيال في سبعة أناشيد في سفر إشعيا (36-39)؛ 4) الأناشيد السبعة للعودة من التحرير من المنفى إلى ميثاق يهوه مـع أورشـليم الجديـدة في إشعيا (40: 1-55: 13)؛ 5) أناشيد السلام السبعة من نشيد الهيكل للشعوب كافة إلى نشيد السماء الجديدة والأرض الجديدة في إشعيا (56: 1-66: 24).

9) إنّ عـبرية هذا البيت [الآية] غير واضحة. فالقصيدة بكاملها (إشعيا 35: 1-10) يطغى عليها موتيف الصحراء التي تصبح خصبة كآية على الـد الإلهي.

10. Hjelm and Thompson, "Victory Song of Merneptah", 6.
11. F. Garcia Martinez, The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English (Leiden: Brill, 1994), 203-205.
12. Garcia Martinez, Dead Sea Scrolls, 337-338.
13. Garcia Martinez, Dead Sea Scrolls, 348-385.
14. Garcia Martinez, Dead Sea Scrolls, 394.
15. On the knowledge of and distribution of biblical literature in the Dead Sea scrolls, see J. Vanderkam, The Dead Sea Scrolls Today (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1994).
16. Garcia Martinez, Dead Sea Scrolls,303-304; 365.
17. Garcia Martinez, Dead Sea Scrolls, 189.
18. Garcia Martinez, Dead Sea Scrolls, 116-117

19) تُناقش ثيمة الحرب المقدسة وسخرياتها في الجزأين (2 و3) من هذا الكتاب.

2/ 1) أسطورة الملك الصالح (ص 211)

1. for the creation of such complex chains, see Th. L. Thompson, The Origin Tradition of Ancient Israel (Sheffield: SAP, 1987), 155-189.
2. This problem plagues New Testament studies, as in the analasys of Q and the Gospel of Thomas in the Jesus seminar (Kloppenborg, Excavating Q; Mack, Lost Gospel; Crossan, Historical Jesus), and has been particularly bothersome in Old Testament research of the prophetic books. R. Caroll, The Wolf in the sheepfold: Bible as problematic for theology (London: Scm press, 1991).

3) في كـتاب ‹Origin Tradition, pp. 199f› ناقشـت الصـعوبات في فهم الموعة المنوعة من قصص أبراهام [إبراهيم!] كقصص متصلة بشخصية متماسكة. إنّ أسفار أبراهام [إبراهيم!]، إذا جاز القول، قد نقلت شخصية أبراهام [إبراهيم!] من مكان إلى آخر، حيث كان بالإمكان ربطه بقصص جديدة دومـًا.

4. Thompson, The Origin Tradition, 51-59.
5. Compare 1 Sam 13 and 15; 2 Kgs 18:2-7; ANET, 159b.
6. ANET, 6a-8a; 10b-11b; 253a-253b.
7. ANET, 365-367.
8. ANET, 365-367.
9. Hjlem and Thompson, "Victory song of Merneptah"
10. See M.Liverani, Prestige and Interest: International Ralations in the Near East: Ca 1600-1100 Bc, History of Ancient Near East 1 (Padua, 1990); Th. L. Thompson, "Kingship and the Wrath of God, or Teaching Humility", Revue biblique (109) 2000: 161-196; Hjelm and Thompson, "Victory Song of Merneptah"; N.Wyatt, ,Myths of Power: a study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition, UBL 13 (Münster, 1996).
11. The result of this study are presented in Th. L. Thompson,"A Testimony of the Good King: Reading the Mesha stele",in L.L.Grabbe, Seminar For Historical Methodology(Forth coming).
12. M.Liverani, "Partire sul Carro, Peril deserto," AION 32 (1972): 403-415 ; J. Sasson, "on Idrimi and Sarruwa the scribe", in Nuzi and the Hurrians, ed.D.Owens (Winona Lake, I nd.: Eisenbrauns, 1981), 309-324.
13. Hjelm and Thompson, "VICTORY Song of Merneptah".

14) حول هذه التوازيات مع القصص السورية والآشورية، خصوصـًا توازيات قصص إدرمي وأسرحدون مع قصص داود، انظر ‹M.Liverani, prestige and Interest: International Relations in the Near East (Padua, 1990); B.Oded, War, peace and Empire: Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions (Wiesbaden, 1992); Hjelm, Jerusalem's Rise to sovereignty, esp. 130-142›.

15. See already A. Hermann, Die ägyptische Könings-novelle (Glückstadt, 1938); and especially B.Albrektson, History and the Gods: An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel (Lund, 1967); see more recently, H.W.F. Saggs, Encounter With the Divine in Mesoptamia and Israel (London, 1978).
16. Th. L. Thompson, "Kingship and the Wrath of God: or Teaching Humility", Revue biblique 109 (2002): 161-196.

17) يمكـن العثور على ترنيمة تحتمس الثالث في ‹ANET 373-375› يتضمن النقش ثيمات يعاد استعمالها في نقوش تحتمس الثالث وساتي الأول ورمسيس الثالث. لنقش أمينحوتب الثالث انظر ‹ANET, 375-376›؛ يمكن العثور على نقش ساتي الأول في ‹J.Breasted, Ancient Records of Egypt, vol. 3 (London, 1906-1907), Sec. 116-117›، ويمكـن إيجاد الشكل المختلف لنقش رمسيس الثالث في ‹J.A.Wilson, Historical Records of Ramses, vol.3 SAOC 12 (Chicago: University of Chicago press, 1936), 111-112›.

لترنيمة مرنفتاح، انظر ‹ANET, 376› و‹W.W.Hallo, The Concept of scripture, vol.2, Monumental Inscriptions from the Biblical World (Leiden: Brill, 2000), 40-41›. لمناقشة لهذه النقوش في سياق الإيديولوجيا الملكية، انظر ‹Thompson, "Wrath of God", and Hjelm and Thompson, "Victory song of Mernptah"›.

18. Th. L. Thompson, "He Is Yahweh; He Does What Is Right in His Own Eyes: the old testament as a theological Discipline II," tro og Historie, Forum For Bibelsk Eksegese 7 (Frederiksberg: Museum Tusculanum, 1996), 242-262.
19. Th. L. Thompson, "From the Mouth of Babes: strength, Psalm 8.3 and the Book of Isaiah," JSOT 16 (2002): 226-245; Thompson, "Historie og teologi overskrifterne til Davids salmer" Collegium Biblicum Arbog, 1997, 88-102.
20. M. Liverani, "the Ideology of the Assyrian Empire" in Power and Propaganda", ed.M.T.Larsoen (Copenhagen, 1979), 297-317; Oded, War, Peace and Empire, 155-157; Hjelm, Jerusalem's Rise to sovereignty, 139.
21. Ahlström, History of Ancient Palestine, 755.

22) إنّ صـفة الخـوف أو الرعـب كخصـلة إلهية تشاهد في وصف الملوك الآشوريين لأنفسهم في كل مكان تقريبـًا بأنم <أوسـوم. جـال> = (التـنين العظيم)، [وهو] وصف يظهر لأول مرة على رقيم حمورابي (ANET, 276); ‹Thompson, "Wrath of God"›.

23. Tablet 1.i. 8-10. 16-19.
24. Tablet 11. 304-308.

25) سفر إرميا (25: 8-31)؛ سفر دانيال (9: 1-8)؛ قارن الاستعمال المقلوب للأرقام الهامة لأجل السلام كما في سفر القضاة (5: 31)؛ الذي تنعم فيه الأرض بالسلام مدة أربعين عامـًا.

26) انظر إرميا (29: 10-14؛ عزرا 1: 1؛ دانيال 9: 8-19).

27) عشـرة أيـام من المعاناة أو النفي، كما في نص نبونيد الثاني. تنطوي أعوام أسرحدون الأحدى عشر على تورية النساخ لإعكـاس السـتين زائد عشرة من السبعين سنة من المعاناة إلى عشرة زائد واحد، ما يخلق تورية رقمية تعتمد على التشابه المسماري للعددين ستين وواحد؛ ‹CF. Hallo, Context of Scripture, 2: 306›.

28) للاسـتعمال المشابه للخصوصية، انظر إعلان السلام اليوتوبي في يوم ميلاد رمسيس الرابع ‹ANET, 378-379› الذي يحمل الوظيفة نفسها.

29. Thompson, Bible in History, 217-227.
30. Hallo, Context of scripture, vol.1, Canonical Composition From the Biblical World (Leiden: Brill, 1997), 477-478.
31. See the discussion in C. J. Gadd,, "The Harran Inscriptions of Nabonidus", Anatolian Studies 8(1958): 35-92; T.Longman, Fictional Akkadian Autobiography, 97-103; Hallo, Context of Scripture,1: 477-478; ANET, 311-312, 560-562.
32. H. Hoffner, "Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography", in Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East, ed. H. Goedicke J.J.M. Roberts (Baltimore: Johns Hopkins University press, 1975) 49-62; Hallo, Context of scripture, 1: 194-198.

2/ 2) أسطورة المحارب القدوس القاهر (ص 257)

1. See, For example, H. Niehr, Der höchste Gott, BZAW 190 (Berlin: De Gruyter, 1990); Th.L. Thompson, “The Intellectual Matrix of Early Biblical Literature: Inclusive nonotheism in Persian Period Palestine,” in The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms, ed. D.Edelman (Kampen: Pharos, 1995), 107-126.
2. E.Meyer, Geschichte des Altertums (Berlin, 1913), 2: 288-285; J.Van Seters, In Search of History: Historiography in the Ancient World and the origins of Bibhical History (New Haven: Yale University press, 1983); Van Seters, prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis (Louisville): Fortress John Knox, 1992).
3. G. Garbini, History and Ideology in Ancient Israel (London, 1988), 151-152.
4. Th. L. Thompson, “Conflict Themes in the Jacob Narrative”, Semeia 15 (1979): 5-26; Thompson, The Origin Tradition of Ancient Israel (Sheffield: SAP, 1987), 51-59, 97-99, 104-116.
5. J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament (New Haven: Yale University pressm 1969), 60-72, 501-503. Hereafter ANET.
6. ANET, 3.
7. N. P. Lemche, "The old Testament: A Hellenistic Book?" SJOT 7 (1993): 163-193.
8. For a discussion of some of these variations, see Th. L. Thompson, "Historiography in the Pentateuch: Twenty-Five Years After Historicity", SJOT 13 (1999): 258-283.

9) إنّ تـرديد هذا الموتيف أساس في فهم الترديد الثلاثي لخواء [بطلان] إسرءيل في قصص بيت بعشا (الملوك الأول 15: 33-16: 7)، والقصة الموسعة حول سقوط بيت عُمري (الملوك الأول 16: 23 الملوك الثاني 10: 30)، وفي قصة سقوط السامرة.

Hjelm, Jerusalem’s Rise to soveignty: Zion and Gerizim in Competition (London: T&T clark, 2004) 36-37›

.‹

10. ANET, 60-72; additions to tablets V-VI: ANET, 501-503; W.W. Hallo, The Context of Scripture, vol.1, Canonical Compositions From the Biblical World (Leiden: Brill, 1997), 390-402.
11. W. G. Lambert, “The Great Battle of the Mesopotamian Religious Year: the Conflict in the Akitu House,” Iraq 25 (1963): 189-190; T. Jacobsen, “Religious Drama in Ancient Mesopotamia”, in Unity and Diversity, ed. H. Goedicke and J.J.M. Roberts (London, 1975), 65-97; also J.A. Black, “The New Year Ceremonies in Ancient Babylon: “Taking Bel by the Hand, and a cultic picnic,” Religion 11 (1981): 39-59.
12. ANET, 8 n. 6.
13. ANET, 104-109, 512-514.

14) شـكل مخـتلف من قصة توجد في سفر الملوك الأول (14: 21-31). يناقش ربط قصة حزقيال بقصة سفر الأخبار الثاني عن إذلال رحـبعام نفسه في Hjelm, The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis, CIS 7 (Sheffield: SAP, 2000), 148-152.

15. ANET, Deliverance of Mankind From Destruction" 10-11.

16) نص من نصوص توابيت المملكة الوسطى، يوجد في الفصل (108) من كتاب الأموات، الذي تقتبس ثيماته الخرافية غالبـًا في النصـوص المصـرية. عندما تدخل بارجة الشمس المساء، يهددها تنين شرير. إنّ مهمة شيث هي أن يقيد الأفعى وأن يجعلها عديمة الأذى، انظر ANET, 11-12.

17. ANET, 275-287.

18. Tablet I. 80-84.

19) مـن أجل مناقشة لحكايات الولادة هذه والحكايات المتصلة بها، انظر Th. L. Thompson, and D.Irvin, "The Joseph and Moses Narratives" in Israelite and Judean History, ed.J.H. Hayes and J.M. Miller (Philadelphia: Westminster, 1977), 181-209. إن قصـة ولادة سرغون، التي طالما رُبطت بقصة ولادة موسى، يمكن العثور عليها في طبعتين آشورية جديدة، وبابلية جديدة ANET, 119، لقصة أوديب، الشخصية المركزية في حلقة الملاحم الطيبية، انظر F.Storr, Sophocles: With an English Translation, Loeb Classical Library, 20-21 (London, Heinmann, 1912).

20. ANET, 557-558.

21. On the Cyrus story, see K. Stott, "Herodotus and The old Testament: A Comparative Reading of The Ascendancy stories of King Cyrus and David', Journal for the study of the old Testament 16. no. 1 (2002): 52-78.

22) في الطـبعة اليونانية من المزمور (110) (المزامير 109 اليوناني)، مع ذلك، يشدد تشديدًا خاصـًا على ولادة الملك من يهوه نفسه. إذ تؤطر الولادة المتعالية للملك الإلهي في سياق كوني مع المجاز الشمسي المستقل للملك بوصفه الندى عند الفجر، المولود على تلة صهيون (المزامير 110: 2): «على الجبل المقدس ولدتكَ مثل الندى من رحم الفجر».

23. For the text, see B. Lafont. "Le Roi de Mari et les prophétes du dieu Adad", RA 78(1984p): 7-18. A, Malamat, "A Mari prophecy and Nathan's Dynastic Oracle," in Prophecy: Essays Presented to G. Fohrer, BZAW 150 (Berlin: De Gruyter, 1980), 68-82.

24. Seen at the Museum of fine Arts in boston on November 16, 1999, in a display entitled “Pharaohs of the sun: Akhnaton, Nefertiti, Tutan-Khamen”, Cat, no. 25: Catalogue edited by R. E. Fredd, Y. J. Markowitz and S.H. D’Auria (Boston, Bulfinch 1999), 56-58, 208-209.

25. Pharaohs of the sun, P. 204, cat. No. 12.

26) ترنـيمة إله الشمس تدعى أيضـًا الترنيمة العظيمة إلى أتون. النشيد محفوظ في خمسة أشكال مختلفة من قبور تلك الفترة، أفضـلها يأتي من قبر عاي، قائد سلاح عربات أخناتون في أثناء حكم أخناتون وكذلك الفرعون من (1322-1319 ق م)، بعد موت توت عنخ أمون Freed et al. Pharaohs of the sun, pp. 26, 9، ويمكن العثور على الترجمات الإنكليزية في J. H. Breasted, The Dawn of Conscience (New York: Doubleday, 1933), 281-286; Anet, 281-286; and W.W. Hallo and M. Lichtheim, “ The Great Hymn to the Aten”, in Context of Seripture, 1: 44-46. مـن أجـل التسلسل الزمني انظر W.J-Murnane, “The History of Ancient Egypt”, in Civilizations of the Ancient Near East, ed.J.M. Sasson (New York: Doubleday, 1995), 2: 712-714.

27) قارن السطور الافتتاحية من تعاليم الملك أمنيمحت في ANET, 418-419.

28. ANET, 281-286

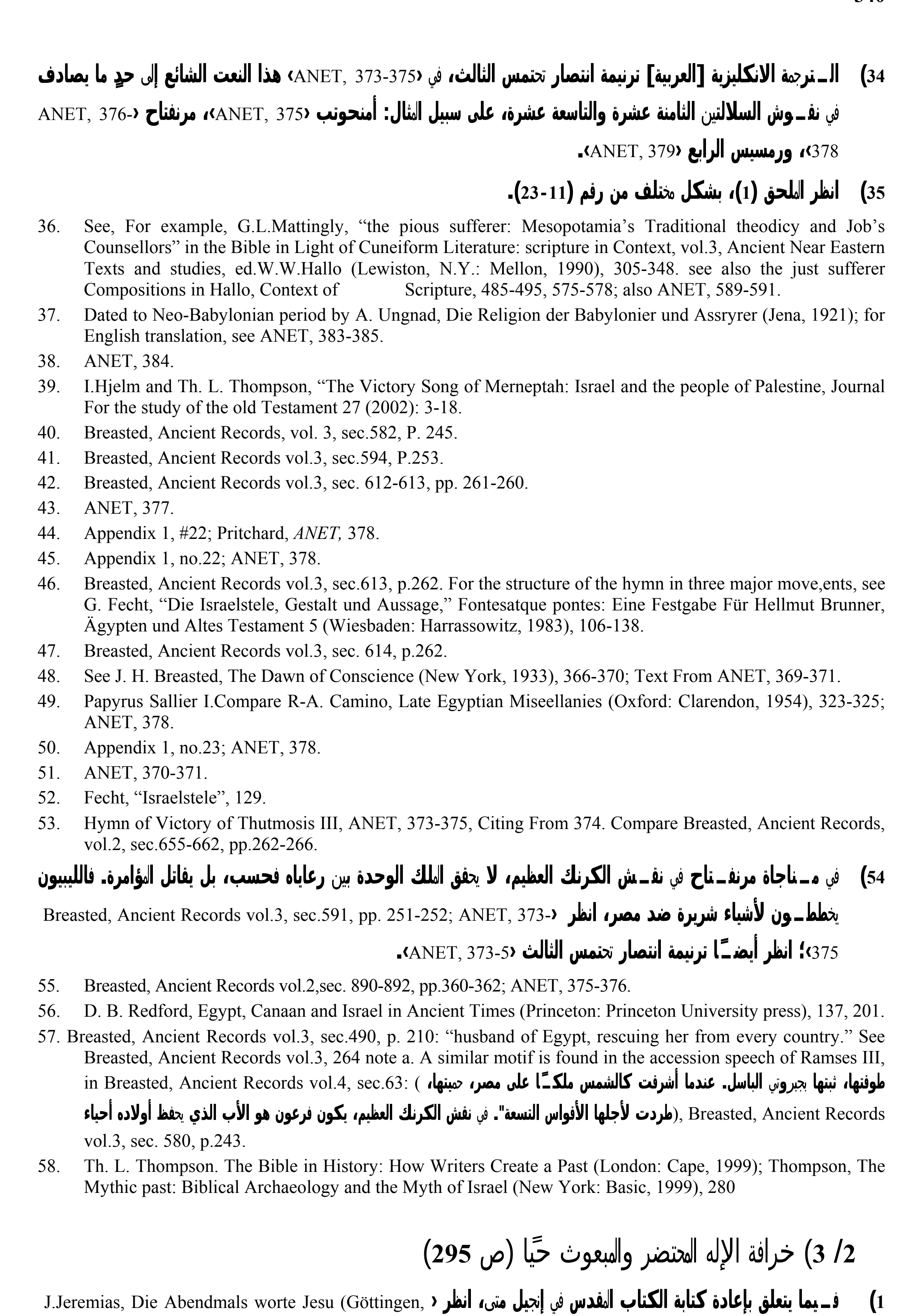
29. Already, Breasted, Dawn of Conscience, 366-370; P.Auffret, Hymn d’Egypte et d’Israel: Etudes de structure Litteraires, OBO 34 (Freiburg: Universitätsverlag, 1981).

30. ANET, 446-447.

31. ANET, 447 n/16.

32. J. H. Breasted, Ancient Records of Egupt: Historical Documents, vol. 3.(New York, 1906)

33. J. H. Breasted, Ancient Records, vol. 3. sec. 534, p.225.



34) الـترجمة الانكليزية [العربية] ترنيمة انتصار تحتمس الثالث، في ‹ANET, 373-375› هذا النعت الشائع إلى حدٍ ما يصادف في نقـوش السلالتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة، على سبيل المثال: أمنحوتب ‹ANET, 375›، مرنفتاح ‹ANET, 376-378›، ورمسيس الرابع ‹ANET, 379›.

35) انظر الملحق (1)، بشكل مختلف من رقم (11-23).

36. See, For example, G.L.Mattingly, “the pious sufferer: Mesopotamia’s Traditional theodicy and Job’s Counsellors” in the Bible in Light of Cuneiform Literature: scripture in Context, vol.3, Ancient Near Eastern Texts and studies, ed.W.W.Hallo (Lewiston, N.Y.: Mellon, 1990), 305-348. see also the just sufferer Compositions in Hallo, Context of Scripture, 485-495, 575-578; also ANET, 589-591.

37. Dated to Neo-Babylonian period by A. Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assryrer (Jena, 1921); for English translation, see ANET, 383-385.

38. ANET, 384.

39. I.Hjelm and Th. L. Thompson, “The Victory Song of Merneptah: Israel and the people of Palestine, Journal For the study of the old Testament 27 (2002): 3-18.

40. Breasted, Ancient Records, vol. 3, sec.582, P. 245.

41. Breasted, Ancient Records vol.3, sec.594, P.253.

42. Breasted, Ancient Records vol.3, sec. 612-613, pp. 261-260.

43. ANET, 377.

44. Appendix 1, #22; Pritchard, *ANET,* 378.

45. Appendix 1, no.22; ANET, 378.

46. Breasted, Ancient Records vol.3, sec.613, p.262. For the structure of the hymn in three major move,ents, see G. Fecht, “Die Israelstele, Gestalt und Aussage,” Fontesatque pontes: Eine Festgabe Für Hellmut Brunner, Ägypten und Altes Testament 5 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983), 106-138.

47. Breasted, Ancient Records vol.3, sec. 614, p.262.

48. See J. H. Breasted, The Dawn of Conscience (New York, 1933), 366-370; Text From ANET, 369-371.

49. Papyrus Sallier I.Compare R-A. Camino, Late Egyptian Miseellanies (Oxford: Clarendon, 1954), 323-325; ANET, 378.

50. Appendix 1, no.23; ANET, 378.

51. ANET, 370-371.

52. Fecht, “Israelstele”, 129.

53. Hymn of Victory of Thutmosis III, ANET, 373-375, Citing From 374. Compare Breasted, Ancient Records, vol.2, sec.655-662, pp.262-266.

54) في مـناجاة مرنفـتاح في نقـش الكرنك العظيم، لا يحقق الملك الوحدة بين رعاياه فحسب، بل يقاتل المؤامرة. فالليبيون يخططـون لأشياء شريرة ضد مصر، انظر ‹Breasted, Ancient Records vol.3, sec.591, pp. 251-252; ANET, 373-375›؛ انظر أيضـًا ترنيمة انتصار تحتمس الثالث ‹ANET, 373-5›.

55. Breasted, Ancient Records vol.2,sec. 890-892, pp.360-362; ANET, 375-376.

56. D. B. Redford, Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times (Princeton: Princeton University press), 137, 201.

57. Breasted, Ancient Records vol.3, sec.490, p. 210: “husband of Egypt, rescuing her from every country.” See Breasted, Ancient Records vol.3, 264 note a. A similar motif is found in the accession speech of Ramses III, in Breasted, Ancient Records vol.4, sec.63: (طوقتها، ثبتها بجبروتي الباسل. عندما أشرقت كالشمس ملكـًا على مصر، حميتها، طردت لأجلها الأقواس التسعة". في نقش الكرنك العظيم، يكون فرعون هو الأب الذي يحفظ أولاده أحياء), Breasted, Ancient Records vol.3, sec. 580, p.243.

58. Th. L. Thompson. The Bible in History: How Writers Create a Past (London: Cape, 1999); Thompson, The Mythic past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel (New York: Basic, 1999), 280

2/ 3) خرافة الإله المحتضر والمبعوث حيًا (ص 295)

1) فـيما يتعلق بإعادة كتابة الكتاب المقدس في إنجيل متى، انظر ‹J.Jeremias, Die Abendmals worte Jesu (Göttingen, 1935); W.D.Davies and D.CAllison, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St Matthew (Eding burgh: T&T Clark, 1997), 3: 472-473; and esp. M.Müller, Kommentar til Matthaeusevangeliet (Arhus: Universit etsforlag, 2000), 529-533›.

2) عن قصة الإضحية في سفر الخروج (12)، انظر على نحو خاص J.D.Levenson, The Death and Resurrection of the Beloved son: the transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity (New Haven: Yale University press, 1993), 43-52.

3) للاطلاع على منافشة حديثة لهذه الأساطير انظر T.Mettinger, The Riddle of the Resurrection: "Dying and Rising" Gods in the Ancient Near East, Coniectanea Biblica, no,50(Stockholm: Almqvist & Wikell International, 2001).

4) فيما يتعلق بالنص والتعليق انظر F.O.Hvidlberg-Hansen, Kan'anaeiske myter og legender (Arhus, 1999), 1:101-120; O.Lorenz, Ugarit und die Bibel: Kanaanäische Götter und Religion im alten Testament (Darms stadt, 1990), 110-115; J.B.Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related to the old Testament (Princeton University press, 1969) 129-142. Hereafter ANET.

5) هذا مبرهن على نحو واضح في دراسة واضحة على نحو رائع، ستظهر قريبًا بالإنكليزية H.J.Lundager Jensen, Gammel testamentlig religion: En indforing (Frederiksberg, 1998).

6) ثمة طيف واسع معروف من القصص حول دموزي أو تموز. بعضها مجمّع، على سبيل المثال، في ANET: "Dumuzi and Netherworld": ANET, 109-110; Dispute Between the Date Palm Enkimdu": ANET, 41-42; "A vision of the Tamarisk": ANET, 410-411 and؛ من بين أقدم الحكايات هي الحكايات السومرية: هبوط إنانا إلى العالم السفلي ANET, 52-57; "Dumuzi and Innana," ANET, 641-644. إضافة إلى سلسلة من الأناشيد السومرية التي تشير صراحةً وضمنًا إلى تراث دموزي (الخس شَعري) ANET 644؛ الحياة هي فدومك ANET, 644-645؛ الرجل-العسل ANET, 645 وحرريني، يا أختي ANET, 645 يمكن العثور على الإشارة في ملحمة غلغامش في tablet VI, lines 45-7, (ANET, 84)، انظر أيضًا S.N.Kramer. The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer (Bloomington: Indiana University press, 1969).

7. See especially ANET, 52-57, 641-644.
8. ANET, 644-645.
9. On this metaphore, see K. Nielsen, for A Tree There Is Hope (Arhus: Universitetsforlag, 1989).

3/ 1) حرب مقدسة (ص 329)

1. L. Feuerbach, The Essence of Christianity (New York: Harper, 1956).
2. J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related to the old Testament (Princeton University Press, 1969), 8, n. 6 Here after ANET.

3) يمنحه جبروت ناتًا وفقًا للعالم الحقيقي لاوتو ANET, 523-525; here p. 523: فيما يتعلق بمدونة قوانين حمورابي، التي أعطاها إلى الملك الإله شمش، انظر ANET 163-180; CF. Ex 20: 1-23: 33.

4) موتيف نرسيسوس [النرجس] واسع الانتشار في العالم القديم. في قصة مصرية أقدم بكثير، تأتي الآلهة حاتور، وقد شرعت في إفناء الجنس البشري، إلى حقل مملوء بالجعة ذات اللون الأحمر كان الإله رع، في سعي لإنقاذ الجنس البشري، قد لونها بالأحمر بالمغرة لإعطاء مظهر الدم البشري. عندما نظرت الآلهة إلى البحيرة رأت وجهها الجميل في الجعة. تشربها حاتور، فتغط في النوم وتنسى مخططها لقتل الجنس البشري. للاطلاع على النص انظر ANET, 10-11.

5) انظر ANET, 99: تدعى مامي (رحم الأم الذي يخلق البشري، فيما يتعلق بعشتار (111، 112)، وبعشيرت، (131).

6. The structure of theological debate in Cain's story is described in Th. L. Thompson, The Bible in History: How Writers Create a Past (London: Cape, 1999); Thompson, The Mythic Past: Biblical Anchaeology and the Myth of Israel (New Yorkm Basic, 1999), 330-337.

7) يعكس التنافس السامري /اليهودي بين هيكلي جرزيم وأورشليم I. Hjlem, Jerusalem's Rise to sovereignty (London, T and T Clark, 2004).

8) للمزيد من أجل مزيد من المنافشة لقصة قايين وعلاقتها بتراث العنف الكتابي انظر R. Shwarz, The Curse of The Violent Legacy of Monotheism (University of Chicago press, 1997).

9) هـذا ما يعترف به لوقا. في تأطير أنسابية يسوع منذ يوسف إلى الوراء من خلال التراث الكتابي، لا يختم ب(ابن آدم)، بل يأخذ أنسابيته من الابن إلى الأب عائدًا إلى (ابن الرب) واصفـًا كل الجنس البشري بأنه ابن الرب (إنجيل لوقا 3: 23-38).

10. J. C. Vanderkam, Enoch and the Growth of the Apocalyptic Tradition (Cathilic Bibkical Quarterly Monograph Series, no.2 (Washington, 1984).

11. H. S. Kvanvig, "Gen 6.3 and the Watcher story", Henoch 25 (2003): 1-20; F. Garcia Martinez and E. J. C. Tigchelaar, The Dead Sea Scrolls Study Edition (Leiden: Brill, 2000), 403-405.

12. ANET, 42-44, 93-97, 104-106.

13) الإشارة الضمنية هي، بالطبع، إلى سفر الأخبار الثاني (36: 21) واستراحة السبت البالغة سبعين عامـًا التي ستعطى للأرض تحقيقـًا لنبوءة إرميا (إرميا 25: 11).

14) اقتباس من قصة غلغامش في ‹ANET 94-95›.

15. On this rich, complex system, see M. Liverani, Power and Propaganda (Copenhagenm 1979); Liverani, Prestige and Interest: International Relations in the Near East, Ca. 1600-1100 BCE (Padua, 1990).

16) إنني أتتبع القراءة في الخماسية السامرية للأبيات (5-6).

17) الدلالـة المـزدوجة لقـوس يهوه كان أول من أوحى بها زميلي نيلز لمكه؛ ‹B. Maader, "Ares" in Lexicon des Früh-griechischen Epos, vol. 1, col. 1246-1265›

18) للاطلاع على البنية الخارجية لقصص أبراهام [إبراهيم!] انظر ‹Th. L. Thompson, The Origin Tradition of Ancient Israel (Sheffield: SAP, 1987), 158-160›.

19. See I. Hjelm and Th. L. Thompson, "The Victory song of Mernptah: Israel and the people of Palestine, Journal For the study of the old Testament 27 (2002): 14-15.

20) يقتـبس إنجـيل متى (22: 34-40) سفر التثنية (6: 5) بوصفه الوصية العظيمة والأولى ثم يشبهها بسفر اللاويين (19: 18). يـردد مرقس ولوقا خلاصة سفر التثنية (6: 5) في شكل مضاعف أربعـًا. لا يفصل لوقا سفر التثنية عن سفر اللاّويين بل يقدم خلاصة متماسكة في صيغة مضاعفة خمسـًا.

21) ثمـة أهـداف اجتماعيّة وسياسيّة هامّة جدًا موضع رهان في كل من تطوير قصص الحرب المقدسة وتفسيرها الفقهي: هذه القضايا يجري سبرها، على سبيل المثال، في ‹M.Prior, The Bible and Colonialism: Amoral Critique, The Biblical seminar, no. 48 (Sheffield: SAP, 1997); Prior "The Moral Problem of the Land Traditions of the Bible", in Western Scholarship and the History of Palestine (London: Melisende, 1998), 41-81; R.Schwartz, The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monetheism (University of Chicago press, 1997); Hjelm, Jersalem's Rise to sovereignty›.

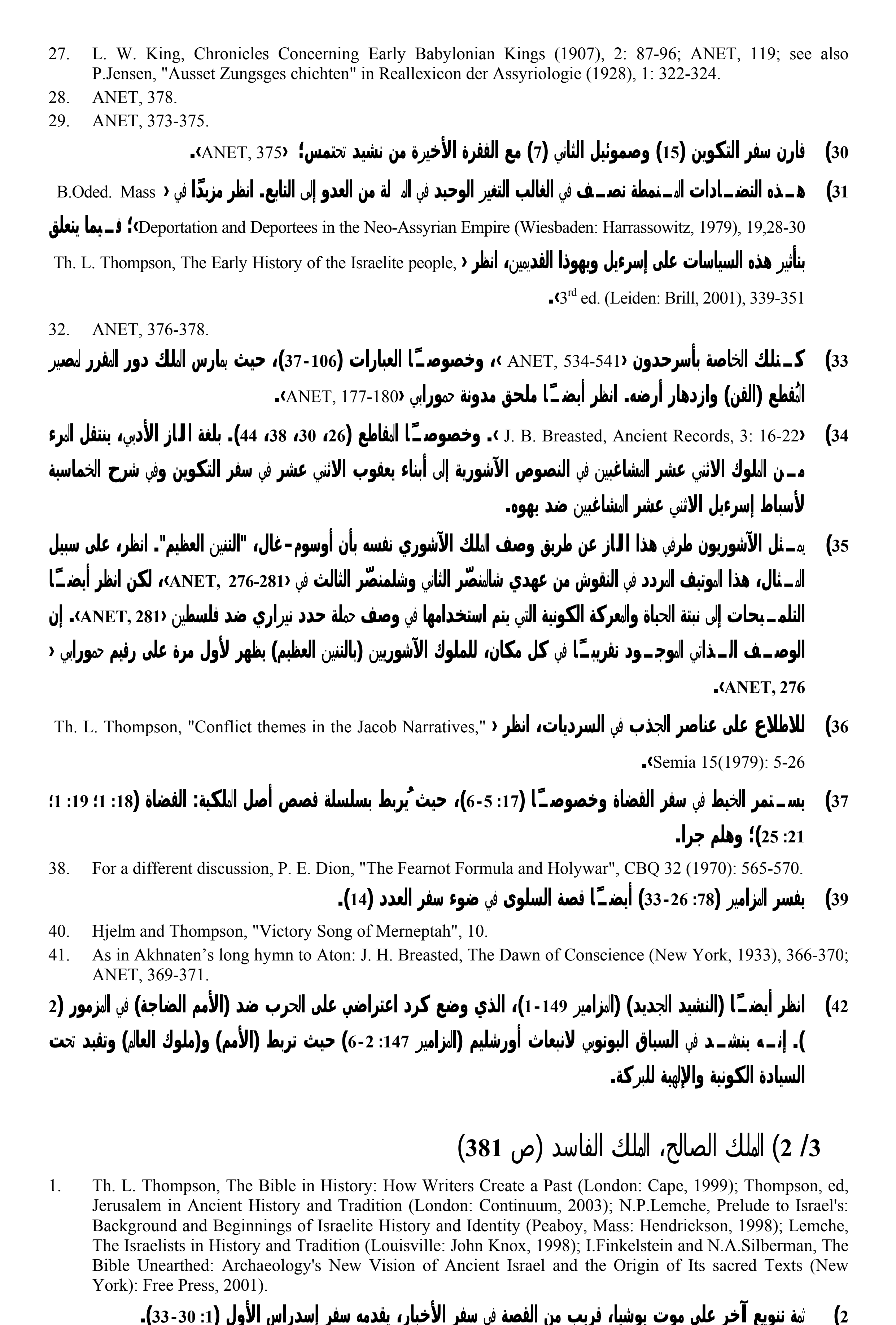
22. Th. L. Thompson, The Historicity of the Patriarchal Narratives, BZAW 133 (Berlin: De Gruyter, 1944), 326-330.

23) See the classical studies of R. Labat. Le caractére religieux de La royauté Assyro-Babylonienne, vol,2,) Etudes D'Assyriologie (Paris: Librairce D'Ameriqur et D'Orient, 1939); B.Albrektson, History and the Gods (Lund, 1967); H.W.F.Saggs, Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel (London, 1978); Saggs, "Assyrian Prisoners of war and the Right to Live," Archiv für Orient Forschung, 9(1982): 85-93). لسوء الحظ أنّ الـ عة المؤرخنة الطاغية لأطروحة الجامعة العبرية لسامون كانغ، (الحرب الإلهية في العهد القديم وفي الشرق الأدنى القديم) ‹Divine war in the old Testament and in the Ancient Near East, BZAW 177 (Berlin: De Gruyter, 1989)› تحد من جدوى هذا العمل الطموح في التحليل الأدبي أو الديني التاريخي لثيمة الحرب الإلهية، برغم إشاراته المفيدة العديدة إلى نصوص شرق أدنوية ذات صلة. إنّ المشاكل المتحيزة بشكل مماثل تفسد دراسات ‹P.D.Miller, The Divine Warrior in Early Israel, HSM5 (Cambridge: Harvard University press, 1973) and of P.D.Miller and J.J.M.Roberts, The Hand of the Lord: A Reassessment of the ARK Narrative (Baltimore: John Hopkins University pressm 1977›. ما هو أقل إشكالية بهذا الخصوص ‹F.M.Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic (Cambridge, Harvard University press, 1973)›.

24. ANET, 164; line 1-40.

25. H. Niehr, Der höchste Gott, BZAW 190 (Berlin, 1990).

26. Thompson. Bible in History; Thompson, Mythic Past, 317-322.



27. L. W. King, Chronicles Concerning Early Babylonian Kings (1907), 2: 87-96; ANET, 119; see also P.Jensen, "Ausset Zungsges chichten" in Reallexicon der Assyriologie (1928), 1: 322-324.
28. ANET, 378.
29. ANET, 373-375.

30) قارن سفر التكوين (15) وصموئيل الثاني (7) مع الفقرة الأخيرة من نشيد تحتمس؛ ‹ANET, 375›.

31) هـذه التضـادات المـنمطة تصـف في الغالب التغير الوحيد في المـ لة من العدو إلى التابع. انظر مزيدًا في ‹ B.Oded. Mass Deportation and Deportees in the Neo-Assyrian Empire (Wiesbaden: Harrassowitz, 1979), 19,28-30›؛ فـيما يتعلق بتأثير هذه السياسات على إسرءيل ويهوذا القديمين، انظر ‹ Th. L. Thompson, The Early History of the Israelite people, 3rd ed. (Leiden: Brill, 2001), 339-351›.

32. ANET, 376-378.

33) كـتلك الخاصة بأسرحدون ‹ANET, 534-541 ›، وخصوصـًا العبارات (106-37)، حيث يمارس الملك دور المقرر لمصير المُقطع (القن) وازدهار أرضه. انظر أيضـًا ملحق مدونة حمورابي ‹ANET, 177-180›.

34) ‹J. B. Breasted, Ancient Records, 3: 16-22 ›. وخصوصـًا المقاطع (26، 30، 38، 44). بلغة المـاز الأدبي، ينتقل المرء مـن الملوك الاثني عشر المشاغبين في النصوص الآشورية إلى أبناء يعقوب الاثني عشر في سفر التكوين وفي شرح الخماسية لأسباط إسرءيل الاثني عشر المشاغبين ضد يهوه.

35) يمـثل الآشوريون طرفي هذا المـاز عن طريق وصف الملك الآشوري نفسه بأن أوسوم-غال، "التنين العظيم". انظر، على سبيل المـثال، هذا الموتيف المردد في النقوش من عهدي شالمنصّر الثاني وشلمنصّر الثالث في ‹ANET, 276-281›، لكن انظر أيضـًا التلمـيحات إلى نبتة الحياة والمعركة الكونية التي يتم استخدامها في وصف حملة حدد نيراري ضد فلسطين ‹ANET, 281›. إن الوصـف الـذاتي الموجـود تقريبـًا في كل مكان، للملوك الآشوريين (بالتنين العظيم) يظهر لأول مرة على رقيم حمورابي ‹ANET, 276›.

36) للاطلاع على عناصر الجذب في السرديات، انظر ‹ Th. L. Thompson, "Conflict themes in the Jacob Narratives," Semia 15(1979): 5-26›.

37) يسـتمر الخيط في سفر القضاة وخصوصـًا (17: 5-6)، حيث يُربط بسلسلة قصص أصل الملكية: القضاة (18: 1؛ 19: 1؛ 21: 25)؛ وهلم جرا.

38. For a different discussion, P. E. Dion, "The Fearnot Formula and Holywar", CBQ 32 (1970): 565-570.

39) يفسر المزامير (78: 26-33) أيضـًا قصة السلوى في ضوء سفر العدد (14).

40. Hjelm and Thompson, "Victory Song of Merneptah", 10.
41. As in Akhnaten’s long hymn to Aton: J. H. Breasted, The Dawn of Conscience (New York, 1933), 366-370; ANET, 369-371.

42) انظر أيضـًا (النشيد الجديد) (المزامير 149-1)، الذي وضع كرد اعتراضي على الحرب ضد (الأمم الضاجة) في المزمور (2). إنـه ينشـد في السياق اليوتوبي لانبعاث أورشليم (المزامير 147: 2-6) حيث تربط (الأمم) و(ملوك العالم) وتقيد تحت السيادة الكونية والإلهية للبركة.

3/ 2) الملك الصالح، الملك الفاسد (ص 381)

1. Th. L. Thompson, The Bible in History: How Writers Create a Past (London: Cape, 1999); Thompson, ed, Jerusalem in Ancient History and Tradition (London: Continuum, 2003); N.P.Lemche, Prelude to Israel's: Background and Beginnings of Israelite History and Identity (Peaboy, Mass: Hendrickson, 1998); Lemche, The Israelists in History and Tradition (Louisville: John Knox, 1998); I.Finkelstein and N.A.Silberman, The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its sacred Texts (New York): Free Press, 2001).

2) ثمة تنويع آخر على موت يوشيا، قريب من القصة في سفر الأخبار، يقدمه سفر إسدراس الأول (1: 30-33).

3) في الســردية، تُمنح السنوات الخمس عشرة الإضافية أولاً لحزقيال. كآية على أنه سيُشفى، يحرك يهوه ظل قرص الشمس إلى الوراء عشر خطوات.

4. I. Hielm . Jerusalem's Rise to sovereignty (London: Continuum, 2004), 235-239.

5) لمناقشة التوازيات مع قصة يسوع العهد الجديد، انظر › Th. L. Thompson,"If David Had Not Climbed the mount of Olives" in Virtual History and the Bible, ed J.C.Exum (Leiden: Brill, 2000), 42-58‹.

6. J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt: Historical Documents (New York: Russell and Russell, 1906), 3, sec. 582, P.245.

7. Breasted, Ancient Records, 3, sec.594, P.253.

8. Breasted, Ancient Records,3, sec.612-613, 99. 261-262.

9. See. Th. L. Thompson and D.Irvin, “The Joseph and Moses stories”, in Israelite and Judean History, ed. J.H. Hayes and J. M. Miller (Philadelphia: Westminster, 1977), 157-212.

10) ثمة إشارة ساخرة إلى قصة موازية (صموئيل الثاني 11: 21؛ القضاة 9: 53-54) التي أصيب فيها البطل، أبيملك، بحجر رحى رمتها امرأة من مثل هذه البوابة تمامـًا. يرجو أبيملك حامل سلاحه أن يقتله بالسيف، لكي لا يهزأ القارئ من موته على يدي امرأة.

11) المرأة في الحمام قتلت داود على نحو مؤكد مثلما أن امرأة أبيملك قتلته عند البوابة. مع ذلك، خلافـًا لأبيملك، لا يلقى داود رحمة الموت. لقد قتل فبلئذٍ خادمه المخلص، الذي كان من الممكن أن يمارس دور حامل درعه ليريحه من عاره.

12) ينـزل مرنفتاح قدرًا مشابـًا على ملك ليبيا ›Hielm and Thompson, “Victory song of Merneptah”‹.

13. Tablet 1.i.8-10. 16-19; tablet 11: 304-308; See J.Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related to the old Testament (Princeton University Press, 1969), 73, 97. Here after ANET.

14) حول إغراءات سليمان الثلاثة انظر ›Thompson, Bible in History, 65-66‹.

15) تجـد هذه الأمثولة الباقية قرينتها الأكثر قتامة في قصص أليشاع. ثيمتها ليست الحكمة بل الرعب وامتلاكه. تحكي القصة، المؤطرة في مشهد المجاعة في أثناء حصار السامرة (الملوك الثاني 6: 25-31)، عن تعهد شنيع لوالدتين بأن تأكلا ولديهما. في الليـلة الثانية، تندم والدة الطفل الحي على تعهدها وتخفي ولدها، في حين أن رفيقتها المغدورة في الميثاق تنشد العدالة من بعيد من ملك سليماني. إذا لم يساعد يهوه، فكيف يمكنه هو ذلك؟ إنه، وهو من الصعب أن يكون شخصية حكمة، يتغلب عليه هول الحصار حيث إنه قتل النبي الذي أوصله إلى اليأس. هذا الشكل المختلف المرعب لوالدتين تنشدان العدالة يُربط إلى موازيه من خلال الفكرة المهيمنة المتكررة للسيف، الذي يقطع ويقسم أبناء بيت داود. إنه سيعود بمثابة إشارة إلى المثل حول أم تنسى ولدها، في حين أن التراث يحميه مخفيـًا بعيدًا لكي يتذكره يهوه.

16. E. Jensen, Die Unendliche Geschichte (Stuttgrat, 1979).

17. Hjlm, Jerusalem’s Rise to sovereignty, 93-159.

18. Hjlm, Jerusalem’s Rise to sovereignty.

19) في حـين أنّ ثيمة سفر الملوك تبلغ ذروتها في اكتمال خطيئة منسّى وإصلاح يشوع، فإن السردية الموازية في سفري الأخبار تدمج هذه الثيمات ضمن لاهوتها وتتكلم بصوتها المستقل. › G.Auld, Kings Without Privilege: David and Moses in the story of the Bible’s Kings (Edingburgh: T and T Clark, 1994)‹.

20. L.H.Schiffmann, Reclaiming the Dead sea Scrolls: the History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran (Philadelphia: Jewish publication Society, 1994); J. A. Goldstein, I-II Maccabees: A New Translation With Introduction and Comentary, Anchor Bible 41 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977); E. Nodet, A Search for the Origins of Judaism: From Joshua To the Mishnah. (Sheffield: SAP, 1997), 140-147; Hjelm, Jerusalem’s Rise to Sovereignty, 254-293.

21. Hjlem, Jerusalem’s Rise to Sovereignty, 254-293 deals comprehensivly with the the problem of the rhetoric of 1-2 Maccabees.

22. F. A. J. Nielsem, The Tragedy in History, Copenhagen International Seminar 4(Sheffield: SAP, 1997).

23. P. Briant, From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire (Winono Lake, Ind: Eisen brauns, 2002), 43F.

24. Hielm and Thompson, “Victory song of Merneptah,” 3-18.

25) إنّ هيلم، في المقابل، تقرأ الخاتمة نفسها كآية على الوعد؛ ›A. Hjlem, Jerusalem’s Rise to Sovereignty, 87, 108‹.

26) حول موتيف الاستقامة في سفر صموئيل وسفر الملوك، انظر ،A. Hjlem, Jerusalem's Rise to Sovereignty, 165،.

27. See Thompson, Bible in History, 237-244.

28) يوصـف أحـد أشهرهم في عمل مؤلف سفر الأخبار (الأخبار الثاني 28) وتركّز أيضـًا على قصة سامرية جيدة. هذه المرة، قـاموا بأسـر (200000) يهودي في المعركة. إنهم، إذ يظهرون الحب بدلاً من الكراهية ويحولون الحرب إلى سلام، قد أبدوا اللطـف للأعداء. بدلاً من قتلهم، يقوم السامريون بإكساء اليهود ومثل الملك داود قبلهم ويسوع بعدهم، يمسحونهم بالزيت، ويركبونهم على الحمير ويرسلونهم إلى بيوتهم في مدينة النخيل. من أجل دمج مشابه لأريحا مع أورشليم انظر مخطوط قمران ، Th. L. Thompson, "4Q Testimonia and Bible Composition: A Copenhagen Lego- Hypothesis," in Qumran Between the old and New Testament, ed. F. H. Cryer and Th. L. Thompson, CIS 6 (Sheffield: SAP, 1998), 265،.

29. W. W. Hallo, the Context of Scripture(Leiden: Brill, 1997),1: 575-588.

30. Hallo. Context of Scripture, 1: 573-575.

31. ANET, 407-410.

32. ANET, 405-407.

33. I. Hjelm, "Brothers Fighting Brothers" in Jerusalem in Ancient History and Tradition, ed. Th. L. Thompson (Sheffield: SAP, 2003), 197-222.

شخصية داود في القصة والنشيد (ص 419)

1. M. Liverani, "Partire Sul Carro, Per il deserto," AION 32 (1972): 403-415; J. Sasson, "On Idrimi and Sarruwa the scribe," in Nuzi and the Hurrians ed.D.Owens (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1981), 309-324; M.Dietrich and O.Loretz, "Die Inschrift der Statue des Könings Idrimi Von Alalah," UF 13 (1981): 201-268. More recently, N.P.Lemche, Prelude to Israel's Past: Background and Beginning of Israelite History and Identity (Peabody, Mass: Hendrickson, 1998), 157-165.

2. J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related to the old Testament (Princeton University press, 1969), 373-375. Here after ANET.

3. ANET, 253-254.

4. M. Lichtheim, Aancient Egyption Literature, vol.2, The New Kingdom (Berkely: University of California press, 1976), 200-203.

5. ANET, 281.

6. F. O. Hvidberg-Hansen, Kanáamaiske myter og legender (Arhus, 1990), 1: 81-99ö for an english transalation W. W. Hallo, The Context of Scripture, vol.1 Canonical Composition From the Biblical World (Leiden: Brill, 1997), 255-264.

7. J. H. Charlesworth, ed. The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity.(Minneapolis: Fortress, 1987), XV; J. J. M.Roberys "the old Testament's, Cantribution to Messianic Expectations" in Charlesworth, The Messiah, 39-51.

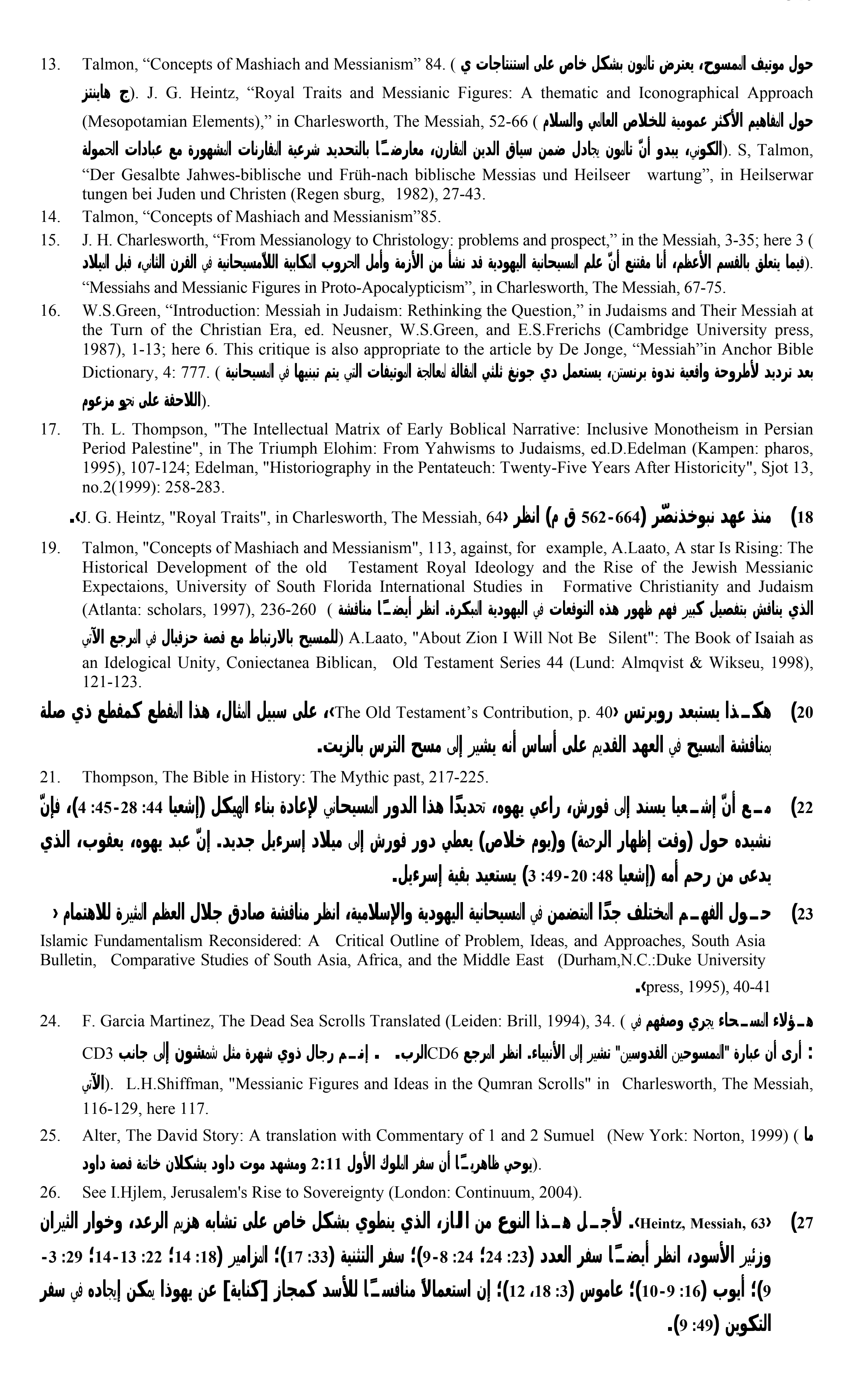
8) يستعمل صفةً للكهنة في سفر الخروج (28: 41؛ 30: 30؛ 40: 15)؛ سفر اللاّويين (4: 3، 5، 16؛ 6: 15)؛ سفر العدد (3: 3؛ 35: 25) أو كمجـاز، (مسوح يهوه)، في سفر صموئيل الأول (24: 7، 71؛ 26: 9، 11، 16، 23)؛ سفر صموئيل الثاني (1: 14، 16؛ 19: 22)؛ سـفر المـراثي (4: 29)؛ (مسـوح إلـه يعقـوب) في سفر صموئيل الثاني (23: 1)؛ و(مسوحه) أو (مسوحي) أو (مسوحك) في سفر صموئيل الأول (2:10، 35؛ 12: 3، 5؛ 16: 6)؛ صموئيل الثاني (22: 51)؛ إشعيا (45: 1)؛ حبقوق (3: 13)؛ المزامير (2: 2؛ 18: 51؛ 20: 7؛ 28: 8؛ 84: 10؛ 89: 39، 52؛ 132: 10، 17)، سفر الأخبار الثاني (6: 42).

9) مـع ذلـك، فإن حزايل ملك سورية يمسحه أيضـًا النبي أليشاع (انظر سفر الملوك الأول 19: 15-16). انظر مزيدًا من المراجع أدناه.

10. Talmon, "Concepts of Mashiach and Messianism in Early Judaism." In Charlesworth, the Messiah 79-115; here 180.

11. Talmon, "Concepts of Mashiach and Messianism" 81-83: see Further Talmon, "Kingship and the Ideology of the state", in king, Cult and Calendar in Ancient Israel (Jerusalem, 1986), 9-38; Talmon, "Type of Messianic Expectation at the Turn of the Era," in king, Cult and Calendar 202-224.

12. Talmon, "Concepts of Mashiach and Messianism" 84. (بذا الادعاء، يحاول تالمون أن يعطي دعمـًا تاريخيـًا لفهم مارتن بوبر اللاّهوتي الجوهراني للمسيحانية بوصفها إحدى دعائم الأساس لأصالة اليهودية.). M. Buber, Drei Rrden über das Judentum (Frankfurt, 1911), 88-91.



13. Talmon, “Concepts of Mashiach and Messianism” 84. (حول موتيف الممسوح، يعترض تالمون بشكل خاص على استنتاجات ي ج هاينتز). J. G. Heintz, “Royal Traits and Messianic Figures: A thematic and Iconographical Approach (Mesopotamian Elements),” in Charlesworth, The Messiah, 52-66 (حول المفاهيم الأكثر عمومية للخلاص العالمي والسلام الكوني، يبدو أنّ تالمون يجادل ضمن سياق الدين المقارن، معارضـًا بالتحديد شرعية المقارنات المشهورة مع عبادات الحمولة). S, Talmon, “Der Gesalbte Jahwes-biblische und Früh-nach biblische Messias und Heilseer wartung”, in Heilserwar tungen bei Juden und Christen (Regen sburg, 1982), 27-43.

14. Talmon, “Concepts of Mashiach and Messianism”85.

15. J. H. Charlesworth, “From Messianology to Christology: problems and prospect,” in the Messiah, 3-35; here 3 (فيما يتعلق بالقسم الأعظم، أنا مقتنع أنّ علم المسيحانية اليهودية قد نشأ من الأزمة وأمل الحروب المكابية اللامسيحانية في القرن الثاني، قبل الميلاد). “Messiahs and Messianic Figures in Proto-Apocalypticism”, in Charlesworth, The Messiah, 67-75.

16. W.S.Green, “Introduction: Messiah in Judaism: Rethinking the Question,” in Judaisms and Their Messiah at the Turn of the Christian Era, ed. Neusner, W.S.Green, and E.S.Frerichs (Cambridge University press, 1987), 1-13; here 6. This critique is also appropriate to the article by De Jonge, “Messiah”in Anchor Bible Dictionary, 4: 777. (بعد ترديد لأطروحة واقعية ندوة برنستن، يستعمل دي جونغ ثلثي المقالة لمعالجة الموتيفات التي يتم تبنيها في المسيحانية اللاحقة على نحو مزعوم).

17. Th. L. Thompson, "The Intellectual Matrix of Early Boblical Narrative: Inclusive Monotheism in Persian Period Palestine", in The Triumph Elohim: From Yahwisms to Judaisms, ed.D.Edelman (Kampen: pharos, 1995), 107-124; Edelman, "Historiography in the Pentateuch: Twenty-Five Years After Historicity", Sjot 13, no.2(1999): 258-283.

18) منذ عهد نبوخذنصّر (664-562 ق م) انظر (J. G. Heintz, "Royal Traits", in Charlesworth, The Messiah, 64).

19. Talmon, "Concepts of Mashiach and Messianism", 113, against, for example, A.Laato, A star Is Rising: The Historical Development of the old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectaions, University of South Florida International Studies in Formative Christianity and Judaism (Atlanta: scholars, 1997), 236-260 (الذي يناقش بتفصيل كبير فهم ظهور هذه التوقعات في اليهودية المبكرة. انظر أيضـًا مناقشة للمسيح بالارتباط مع قصة حزقيال في المرجع الآتي) A.Laato, "About Zion I Will Not Be Silent": The Book of Isaiah as an Idelogical Unity, Coniectanea Biblican, Old Testament Series 44 (Lund: Almqvist & Wikseu, 1998), 121-123.

20) هكـذا يستبعد روبرتس (The Old Testament’s Contribution, p. 40)، على سبيل المثال، هذا المقطع كمقطع ذي صلة بمناقشة المسيح في العهد القديم على أساس أنه يشير إلى مسح الترس بالزيت.

21. Thompson, The Bible in History: The Mythic past, 217-225.

22) مـع أنّ إشـعيا يسند إلى فورش، راعي يهوه، تحديدًا هذا الدور المسيحاني لإعادة بناء الهيكل (إشعيا 44: 28-45: 4)، فإنّ نشيده حول (وقت إظهار الرحمة) و(يوم خلاص) يعطي دور فورش إلى ميلاد إسرءيل جديد. إنّ عبد يهوه، يعقوب، الذي يدعى من رحم أمه (إشعيا 48: 20-49: 3) يستعيد بقية إسرءيل.

23) حـول الفهـم المختلف جدًا المتضمن في المسيحانية اليهودية والإسلامية، انظر مناقشة صادق جلال العظم المثيرة للاهتمام (Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problem, Ideas, and Approaches, South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East (Durham,N.C.:Duke University press, 1995), 40-41).

24. F. Garcia Martinez, The Dead Sea Scrolls Translated (Leiden: Brill, 1994), 34. (هـؤلاء المسـحاء يجري وصفهم في : أرى أن عبارة "الممسوحين القدوسين" تشير إلى الأنبياء. انظر المرجع CD6 الرب. إنـهم رجال ذوي شهرة مثل شمشون إلى جانب CD3 الآتي). L.H.Shiffman, "Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls" in Charlesworth, The Messiah, 116-129, here 117.

25. Alter, The David Story: A translation with Commentary of 1 and 2 Sumuel (New York: Norton, 1999) (ما يوحي ظاهريـًا أن سفر الملوك الأول 2:11 ومشهد موت داود يشكلان خاتمة قصة داود).

26. See I.Hjlem, Jerusalem's Rise to Sovereignty (London: Continuum, 2004).

27) (Heintz, Messiah, 63). لأجـل هـذا النوع من المجاز، الذي ينطوي بشكل خاص على تشابه هزيم الرعد، وخوار الثيران وزئير الأسود، انظر أيضـًا سفر العدد (23: 24؛ 24: 8-9)؛ سفر التثنية (33: 17)؛ المزامير (18: 14؛ 22: 13-14؛ 29: 3-9)؛ أيوب (16: 9-10)؛ عاموس (3: 18، 12)؛ إن استعمالاً منافسـًا للأسد كمجاز [كناية] عن يهوذا يمكن إيجاده في سفر التكوين (49: 9).

28) لمناقشة أقدم لهذا اللاهوت، انظر ،Thomas, Bible in history, 237-244،.

29. See Hjelm, Jerusalem’s Rise to Sovereignty, 241.
30. Thompson, “Twenty-Five Years after Historicity,” JSOT 1999.
31. The term is used in anthropology and is discussed by C. Geertz, The Interpretation of Cultures (New York 1973), 91-99.
32. See Further, Th. L. Thomson, "If David Had not Climbed the Mount of Olives", Virtual History and the Bible, ed.J.Cheryl Exum (Leiden: Brill, 2000) 42-58.
33. For an earlier discussion of this theology, see N. P. Lemche, "Because They Have Cast Away the Law of the Lord of Hosts-or we and the Rest of the World: the Authors who Wrote the old Testament" Scandinavian Journal For the old Testament, 1999.

1) أمثلة على نشيد لإنسان بائس (ص 475)

1. M. Lichtheim, Ancient Egyptian Literature (Berkely: University of California press, 1975), 1:17
2. Lichtheim, Ancient Egyptian Literature, 1: 24.
3. Lichtheim, Ancient Egyptian Literature, 1: 122, 1: 16.
4. J. B. Pritchard, Ancient Near Eastren Texts Related to the old Testament (Princeton University press, 1969), 7-8. Here after ANET.
5. Th. L. Thompson, “Jerusalem City of God’s Kingdom; Common Tropes in the Bible and the “Ancient Near Eastren” Islamoc studies 40 (2001): 634-635.
6. Lichtheim, Ancient Egyptian Treasure, 1: 136.
7. Lichtheim, Ancient Egyptian Treasure, 1: 172.
8. W. W. Hallo, Context of Scripture (Liden: Brill, 1997), 1: 77-82.
9. Papyrus Bulaq 17, Stanza 4, in ANET, 365-367.
10. J.L.Foster, Hymns, Prayers and songs: An Anthology of Ancient EgyptianLyric Poetry (Atlanta: Scholars, 1995), 135-136.
11. Hallo, Context of Scripture 1: 109, Lines 54-57. (يُنظر إلى إعكاس المصائر نظرة سلبيّة. الشكل المختلف هنا هو جزء من تطوير ثلاثي لثيمة"أن ما لم يحدث، قد حدث).
12. Foster, Hymns, Prayers and songs, 48-53, stele of Amenmose, Louver no. 286.
13. ANET, 371-372.
14. Hallo, Context of Scripture, 1: 62, col. 2.
15. Foster, Hymns, Prayers and songs, 58-65.
16. Foster, Hymns, Prayers and songs, 149-150.
17. Foster, Hymns, Prayers and songs, 151.
18. Foster, Hymns, Prayers and songs, 151-152.
19. Lichtheim, Ancient Egyptian Treasure, 2: 128.
20. Foster, Hymns, Prayers and songs, 118-122.
21. ANET, 377.
22. ANET, 378.
23. ANET, 378-379.
24. Hallo, Context of Scripture, 1: 115-122.
25. B.R. Foster, From Distant Days: Myths, Tales, and Poetry From Ancient Mesopotamia (Bethesda: CDL, 1995), 316-323; Hallo, Context of Scripture, 1: 492-493; Anet, 602-604.
26. Hallo, Context of Scripture, 1: 485.
27. ANET, 426.
28. ANET, 177-178.
29. ANET, 397.
30. B.R. Foster, Before the Muses (Bethesda: CDL, 1996), 2: 521-524, lone 12-15.
31. Foster, Before the Muses, 2: 589.
32. Foster, Before the Muses, 2: 578-579.
33. Foster, Before the Muses, 2: 606.
34. Foster, Before the Muses, 2: 617.
35. the inscription appears in several copies or close variations; cf. D. D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia (University of Chicago press, 1927), 2: 253, par 659 E.
36. ANET, 307.
37. ANET, 384.

38. Hallo, Context of Scripture, 2: 147 F.
39. Hallo, Context of Scripture, 2: 148-150.
40. The citation Is taken from P.Briant, From Cyrus to Alexander: the History of the Persian Empire (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2002), 166.

41) اعتراف بالبراءة. قارن نقش نفر-شمشم رع؛ ‹Harkhuf and the Book of the Dead, chap. 125›.

42) هـذا التعـبير الكلاسـيكي لنشـيد الإنسان البائس في قصة الولادة البطولية لصموئيل له موازيات لا حصر لها، تتعلق خصوصـاً بالقدرة على الحياة والموت (التثنية 32: 39؛ سفر المزامير 71: 20)، إعكاس قدر المضطهدين (المزامير 75: 8) وقدرته على الفحولة (المزامير 132: 17).

43) مشـابه لسـفر اللاّويـين (19: 23-24)؛ سفر الأخبار الأول (22: 2)؛ سفر الأخبار الثاني (2: 17) يتعاملان مع إحصاء الأجانب من أجل أعمال السخرة على الهيكل؛ إنّ سفر الأخبار الأول (29) يحل خطيئة القصة في سفر الأخبار الأول (21: 1-7) خطيئة إحصاء داود لإسرئيل من خلال المنطق الجزائي لراوي القصة.

44) يشـار إلى تـراث الإنسان البائس في شكل قسم [يمين]، في إعلان براءة أطول (أيوب 31: 1-40) الذي هو مجاز مشترك للأدب القديم. إنّ الإشارة الختاميّة إلى الرعب الإلهي تحدد سياق الحكم [القضاء] (انظر أدناه).

45) توجد طبعة سردية من موتيف الصعود الملكي هذا في سفر الملوك الثاني (25: 27-30)؛ قارن أيضـاً المزمور (166: 46).

46) إنّ مزمور الشكر برمته، الذي يفتتح السفر الخامس من المزامير، موجه إلى هذه الثيمة. إنه يبدأ بسلسلة قصيرة من الأمثلة على معاناة الذين عُكس قدرهم عندما استنجدوا بالرب؛ الجائعين والعطاشى في الصحراء الذين قادهم في طريق مستقيم إلى مدينة تلبى فيها الحاجات (الأبيات 4-9). أولئك الجالسون في ظلام السجن (الأبيات 10-16)؛ الذين يمرضون حتى الموت (الأبـيات 17-22)؛ الذين في العاصفة في البحر (الأبيات 23-32)، كل من تضرعوا إلى يهوه فأنقذوا. هذا يؤطر السياق لأجـل المقطـع الختامي، الذي يعود إلى شخصيتي العطشان والجائع في الصحراء ويجلبهما إلى المدينة التي وعد بها النشيد. تحول الصحراء إلى أورشليم جديدة.

47) هـذا المزمور يتضمن قائمة ثُمانية ببركات يهوه (الأبيات 7-9) كعلامات على الذين يكونون سعداء أو "مباركين" (البيت 5؛ انظر المزامير 40: 5؛ المزامير 1؛ إرميا 17: 7). توجد تنويعات قريبة لبعض هذه الموتيفات في المزمور (145: 14).

48) قارن أيضـاً إشعيا (29: 9-11). هذه القصيدة مبنية بإعكاسات سداسية مزدوجة، الأولى إيجابية ثم سلبية تعكس انتقالاً إلى لاهـوت الطريق. لاحظ اليوم القادم للحساب الإلهي الذي تفتتح به القصيدة، مع ربطه لثيمات الخصب وتحول المقهورين والعدالة. يُردد هذا في سفر إشعيا (32: 15-18)، حيث يكون التغير من القحط إلى الخصب علامة على السلام الأبدي.

49) المشهد الكوني ليوم الحساب حيث يُشفى المقعدون الجرحى من الضربات التي يسددها يهوه.

50) يدمج إعكاس حظ البؤساء مع تحويل الصحراء القاحلة إلى أرض خصبة، إلى حدٍ كبير كما في الأمثلة من سفر إشعيا (30؛ 35).

51) يؤدي يهوه دور الفاتح الذي يعطي الشعب التنفّس لكي يحيا به ويتولى مهمة خلق ملكوته. النصف الثاني من الإصحاح (42، 13-17) يقـدم إعكاسـاً لنشيد الإنسان البائس عندما يؤدي يهوه دور المحارب، في حين أنّ القسم الثالث من النشيد يصبح تعليميـاً (الأبيات 18-25).

52) انظر طبعة أكثر توسعـاً في رقم (104).

53) إنّ نشـيد إعكاس الحكم الإلهي هذا ضد إسرئيل ويعكس قدر راحيل المسبوك في قصة سفر التكوين (35: 16-20) يُنشد نشيد مشابه لأورشليم في سفر زكريا (8: 1-8) في حين يتكلم سفر هوشع (11: 8-12) على نحو مماثل عن عودة أفرايم من المنفى.

54) هذا هو عكس نشيد الإنسان البائس، الذي يستعمل بعض الموتيفات ذاتها ليبني مرثية. قارن المزمور (23).

55) قارن سفر إشعيا (6).

56) الثيمة يجري تبنيها مرة أخرى في سفر حزقيال (33: 22).

57. F. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll Translated: The Qumran Texts in English (Leiden: Brill, 1994), 104-105.
58. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 108-109.
59. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, P. 116-117.
60. Garcia Martinez, The Dead Sea Scrol, P. 189.
61. Garcia Martinez, The Dead Sea Scrol, 203-204.
62. Garcia Martinez, The Dead Sea Scrol, 204.
63. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 205.
64. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 225.
65. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 303-304.
66. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 337-338.
67. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 365.
68. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 384-385.
69. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 394.
70. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 395.
71. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 436.
72. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 437.

73) ثمة قصص موازية في إنجيل مرقس (10: 42-52) وبترتيب مختلف وسياق مختلف في إنجيل لوقا (18: 35-43؛ 22: 25-27).

74) توجد حكاية مشابهة في إنجيل مرقس (10: 46-52).

75) قارن الثيمة نفسها في قصة قائد المئة في إنجيل لوقا (7: 1-10).

76) قـارن الأمثولة المشابهة في إنجيل لوقا (18: 18-30)؛ التي لها موازيات في إنجيل متى (19: 13-15)؛ وإنجيل مرقس (10: 13-16).

2) شهادات الملك الصالح (ص 497)

1. L. King, Chronicles Concerning Early Babylonian Kings (London, 1907), 87-96; B.Lewis, The Sargon Legend ASORDS 4(Missoula, 1980); W.W.Hallo, The Book of the People, BJS 225 (Atlanta: Scholars, 1991), 130-131; ANET, 119; W.W. Hallo, Context of Scripture (Leiden: Brill, 1997), 1: 461.
2. G. Dossin, "L'Inscription de Fondation de Yahdunlim, roi de Mari, "syria 32 (1935): 1-28; A.Malamat, "Campaigns to the Mediterranean by Iahdunlim and other early Mesopotamian Rulers", As 16 (1965): 365-372; ANET, 556-557.
3. Luckenbill, Annals of sennacherib, 116; D.J.Wiseman, A NEW Stela of Assur Nasirpal II," Iraq 14 (1952): 24-44; ANET, 558.
4. D. D. Lukenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol.2 (University of Chicago oress, 1926-1927). Here after Luckenbill, VOL. 2.

5) ‹Luckenbill, Vol. 2, sec. 647-659›. يمكن إيجاد تنويعات أطول وأقصر على هذه السردية لدى ‹Luckenbill, vol. 2, sec. 659 A-E and 666-665›. في نقـش مصـمم لتمـثال الملك ومكتوب بشكل واضح ليؤدي وظيفة سردية مماثلة ‹Luckenbill, vol.2, sec 666-677› يُردد كثير من العناصر الثيمية لهذه القصة لوصف أسرحدون بأنه مختار من قبل آشور ومردوك بأنه مستعيد الهياكل والعبارات في كل أنحاء الإمبراطورية.

6. F. H. Weissbach, Weissbach, Die Inschriften Nebukadnezars IIim Wadi Barissa Und Naahr el-kelb (Leipzig, 1906); ANET, 307.
7. ANET, 308-311.
8. C. T. Gadd, "The Harran Inscription of Nabonidus', Anatolian Studies 8 (1958): 35-92; W. Röllig, "Erwägungen neuen Stelen König Nabonids", ZA 22(1964): 218-260; ANET, 562-311. ANET, 562-563.

9) في الجزيرة العربية الوسطى في العهد الهلنستي، يمثل الهلال الإله وَدّ (دود، 'المحبوب')، حامي الفقراء والمحتاجين.

10. ANET, 315-316
11. ANET, 316-317.

12) ‹Hallo, Context of Scripture, 1: 185-192›. لا ينجو سوى في تركيبه البدئي على ألواح الصلصال، يستعمل قبل النقش في البرونز كما هو مشروح في ترويسة الشذرة ‹A. Hallo, Context of Scripture, 1: 190 b :28a›. اللوح السابع، غير

كـامل. لم يحول بعدُ إلى لوح برونزي. لمناقشة قديمة لصفة السردية الحتية كقصة بطولية وعلاقة السرديات الثلاث التالية بالقصة الكتابية، انظر على نحو خاص ، H.Cancik, Mythische und historische Wahrbeit; Cancik, Grundzüge der Hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung (Wiesbaden: Harrassowitz, 1976)،.

13. Hallo, Context of Scripture, 1: 192-193; R.H. Beal, "Kurunta of Tarhuntassa and the Imperial Hittite Mausoleum", Anatolian Studies 43 (1993): 29-39; S.Heinhold-Krahmer, "Zur Bronzetafel aus Boghazköy und ihrem historischen Inhatt", Arkiv Für Orient For schung 38-39 (1991-1992): 138-159.
14. H.Hoffner, "The Last Days of Khattusha" in The Crisis Years: The Twelfth Century BCE: From Beyond the Danube to the Tigris, ed.W.A.Ward (Dubuque Kandall Hunt, 1992), 46-52; Hallo, Context of Scripture, 1: 192-193.
15. S. Smith. The Statue of Idrimi(London, 1949); J. Sasson", on Idrimi and Sarruwa the scribe", in Nuzi and the Hurrians, ed. D. Owens (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 1981), 309-324; M.Dietrich and O.Loretz, "Die Inschriften der Statue des Königs Idrimi von Alalah", UF 13 (1981): 201-268; ANET, 557-558; Hallo, Context of Scripture, 1: 479-480.
16. S. Parker, Stories in Scripture and In Scriptions:Comparative studies on Narratives in Northwest Semitic Inscriptions and the Hebrew Bible (OXFORD University press, 1997), 76-83; J.Tropper, Die Inschriften von Zincirli, ALASP 6 (Münster: Ugarit Verlage, 1993), 27-46; W.W.Hallo, the Context of Scripture, vol.2, Monumental Inscriptions (Leiden: Brill, 2000), 147 f.
17. M. L. Barré. "An Analysis of the Royal Blessing in the Karatepe Inscription," Maarav 3(1982): 177-194; K.L.Younger, "the Phoenician of Azatiwada: An Integrated Reading", Jss 43 (1998): 11-47; Hallo, Context of Scripture, 2: 148-150.
18. S. Moscati, The Phoenicians (New York: Abbeville, 1988),305; Hallo, Context of Scripture, 2: 151-152.
19. J.Green Field, "The Zakir Inscription and the Dankhied", Proceedings of the Fifth World C0ngress of Jewish Studies (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1972), 1: 174-191; B.Otzen, "the Aramaic Inscriptions", ed. P. J. Rijs and M. L. Buhl (Copenhagen: National museet, 1990), 267-318; Hallo, Context of Scripture, 2: 155.
20. Tropper, Inschriften, 54-97; H.Nieht, "ZumTotenkult der Könige von Sam'al im 9. und8.Jh.V.Chr,SEL 11(1994): 58-73; Hallo, Context of Scripture, 2: 155.
21. Tropper, Inschriften, 98-139; K.Younger, "panammuwa and Bar-Rakib: Two Structural analyses", JANES 18 (1986): 91-100; Hallo, Context of Scripture, 2: 158-160.
22. Tropper, Inschriften, 132-139; Younger, "Panammuwa", 100-103; Hallo, Context of Scripture, 2: 160-161.
23. R. Doussaud, Les monuments Palestiens et Judaiques au Musée du Louvre (Paris, 1912), 4-22; H.Donner and W,Röllig, Kanaanäische und Armäische Inschriften, Text 181; J.Gibson, Textbook of Syrian Semitic Inscriptions (OXFORD, 1971), 1: 71-82; E. Ullendorf, "The Moabite stone", in Documents From old Testament Times, ed. D.W.Thomas (New York, 1958), 195-197; W. F. Albright, "The Moabite Stone". ANET, 320-321; K. A. D. Smelik, "The Inscription of King Mesha, in Hallo, Context of Scripture, 2: 137-138.

24) يستند تصنيفي على التوازي بين عُمري وكموش، الذي يوحي بموتيف العجرفة كما في حديث ربشقة من قصة حزقيال في سفر إشعيا (36: 7).

25) إنّ ارتباط آريل مع دود في قصة ميشع قد نوقش كثيرًا. انظر الآن أطروحة ج أثاس ، G. Athas, The Tel Dan Inscription: A Reappraisal and a New Interpretation, CIS(Sheffield: SAP, For thcoming)،. إنّ الـورود الممكن للنعت اللاّهوتي دود dwd عـبر نهر الأردن هو مثير للاهتمام نظرًا لأنّ اسم الإله ود (بالعربية دود: الإله) مع الهلال والنجمة، اللذين يدلان على إله الحـب النبطي وإله العناية بالآخرين، المشابه للمفهوم السامري للرب يهوه، هذا الاسم يرد في نقشين بوجدان في خان قرية الفاو النبطي في الحجاز (بإذن من متحف جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية في الرياض).

ثبت المراجع

Bibliography

P. Achtemeier, ’Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae,” *Journal of Biblical Literature* 89 (1970), 265-291.
P. Achtemeier, ’The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae,’ *Journal of Biblical Literature* 91 (1972), 198-221.
G. W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine* (Sheffield: SAP, 1999).
S. J. al-Azm, *Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches, South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East,* (Durham: Duke University Press, 1995).
B. Albrektson, *History and the Gods: An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the ancient Near East and in Israel* (Lund: Gleerup, 1967).
R. Alter, *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel* (New York: W. W. Norton, 1999).
W. Anderson, *Kaiser und Abt: Die Geschichte eines Schwanks, Folklore Fellows Communications* 42 (Helsinki, 1923).
G. Athas, *The Tel Dan Inscription: A Reappraisal and a New Interpretation, Copenhagen International Seminar 12* (Sheffield: SAP, 2003).
P. Auffret, *Hymn d’Egypte et d’Israel: etudes de structure litteraires, OBO* 34 (Freiburg: Universitätsverlag, 1981).
G. Auld, *Kings without Privilege: David and Moses in the Story of the Bible’s Kings* (Edinburgh: T&T Clark, 1994).
M.L. Barré, ‘An Analysis of the Royal Blessing in the Karatepe Inscription’, *Maarav* 3 (1982), 177-194.
D. Ben-Amos, *Narrative Forms in the Haggadah* (unpublished PhD: Indiana University, 1967).
D. Ben-Amos, *Folklore in Context: Essays* (New Delhi, 1982).
R.H. Beal, ‘Kurunta of Tarhuntassa and the Imperial Hittite Mausoleum’, *Anatolian Studies* 43 (1993), 29-39.
J. A. Black, ‘The New Year Ceremonies in Ancient Babylon: “Taking Bel by the Hand” and a Cultic Picnic,’ *Religion* 11 (1981), 39-59.
M. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus: Studies in the Bible and Early Christianity* 5 (Toronto: Mellen, 1984).
M. Borg, ‘A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus,’ *Forum* 2 (1986), 81-102.
J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt: Historical Documents II* (New York: Russell and Russell, 1907).
J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt: Historical Documents III* (New York: Russell and Russell, 1906).
J. H. Breasted, *The Dawn of Conscience* (New York: Doubleday, 1933).
P. Briant, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2002).
R. E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (New York, 1993).
M. Buber, *Drei Reden über das Judentum* (Frankfurt, 1911).
D. E. Bynum, *Daemun in the Wood: A Study of Oral Narrative Patterns* (Cambridge Mass: Harvard, 1978).
R.A. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies* (Oxford: Clarendon, 1954).
H. Cancik, *Mythische und Historische Wahrheit, Stuttgarter Bibelstudien* (Stuttgart, 1970).
H. Cancik, *Grundzüge der Hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1976).
R. Carroll, *The Wolf in the Sheepfold: The Bible as Problematic for Theology,* (London: SCM Press, 1991).

J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1987).

J. H. Charlesworth, 'From Messianology to Christology: Problems and Prospects,' in J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1987), 3-35.

A. Clarke Wire, *Holy Lives, Holy Deaths: A Close Hearing of Early Jewish Storytellers* (Atlanta: SBL, 2001).

F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1973).

J. D. Crossan, *Sayings Parallels: A Workbook for the Jesus Tradition* (Philadelphia: Fortress, 1986).

J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewsih Peasant* (Edinburgh: T&T Clark, 1991).

O. Davidsen, *Christi Fødsel: Tekster og Tolkninger År Totusind* (Højbjerg: Hovedland, 2000).

S. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom* (New York: Seabury, 1983).

W. D. Davies and D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St Matthew* III (Edinburgh: T&T Clark, 1997).

M. Dietrich and O. Loretz, 'Die Inschrift der Statue des Königs Idrimi von Alalah,' *Ugaritische Forschungen* 13 (1981), 201-268.

P. E. Dion, 'The "Fear Not" Formula and Holy War', *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970), 565-570.

H. Donner and W. Röllig, Kanaanäische und Aramäische Inschriften 1-3 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1964-1968).

G. Dossin, 'L'Inscription de Fondation de Yahdun-Lim, roi de Mari', *Syria* 32 (1935), 1-28.

R. Doussaud, *Les monuments palestiniens et judaiques au Musée du Louvre* (Paris, 1912).

A. Dundes, 'Text, Texture and Context', *Southern Folklore Quarterly* 20 (1965), 251-61.

B. D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York: Oxford University Press, 1997).

B. D. Ehrman, *Jesus, Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Cambridge: Oxford University, 1999).

J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament*, 3 vols. (Göttingen, 1780-1783 = *Introduction to the Study of the Old Testament,* 1888).

J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament*, 2 vols. (Göttingen, 1804-1827).

T. Engberg-Pedersen (ed.), *Den historische Jesus og hans Betydning* (Copenhagen: Museum Tusculanum, 1998).

T. Engberg-Petersen*, Paul and the Stoics* (Louisville: Westminster, 2000)

G. Fecht, 'Die Israelstele, Gestalt und Aussage,' *Fontes atque Pontes: Eine Festgabe für Hellmut Brunner, Ägypten und Altes Testament* 5 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983), 106-138.

L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums (1841; ET, *The Essence of Christianity, 1854,* reprint New York: Harper, 1956).

I. Finkelstein and N.A. Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts* (New York: The Free Press, 2001).

J. M. Foley, *The Theory of Oral Composition* (Bloomington: U. of Indiana, 1988).

J. M. Foley, *The Singer of Tales in Performance* (Bloomington: U. of Indiana, 1995).

R. T. Fortna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Sources Underlying the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

B.R. Foster, *From Distant Days: Myths, Tales and Poetry from Ancient Mesopotamia* (Bethesda: CDL, 1995).

B.R. Foster, *Before the Muses II* (Bethesda: CDL, 1996).

J. L. Foster, *Hymns, Prayers and Songs; An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry* (Atlanta: Scholars Press, 1995).

R. E. Freed, Y. J. Markowitz and S. H. D'Auria (eds.), *Pharaohs of the Sun: Akhenaton, Nefertiti Tutankhamen,* (Boston: Bulfinch Press, 1999).

R. W. Funk and R.W. Hoover, *Five Gospels, One Jesus: What Did Jesus Really Say?* (Sonoma: Polebridge, 1992).

C. J. Gadd, 'The Harran Inscriptions of Nabonidus', *Anatolian Studies* 8 (1958)*,* 35-92.

G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel* (London, 1988).

F. Garcia Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English* (Leiden: Brill, 1994).

F. Garcia Martinez and E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (Leiden: Brill, 2000).

C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973).

J. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions I* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

J. A. Goldstein, *I-II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary, Anchor Bible* 41 (Garden City: Doubleday, 1977, 1986).

N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel* (New York: Maryknoll, 1979.

N. K. Gottwald, *The Politics of Ancient Israel* (Louisville: Westminster, 2001).

M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (London, SPCK, 1974).

L. L. Grabbe, (ed.) *Can A History of Israel be Written? European Seminar on Historical Methodology 1* (Sheffield: SAP, 1997)

W.S. Green, 'Introduction: Messiah in Judaism: Rethinking the Question,' in J. Neusner, W.S. Green and E.S. Frerichs (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge U. Press: Cambridge, 1987), 1-13.

J. Greenfield, 'The Zakir Inscription and the Danklied', *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies, I* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1972), 174-191.

D. Gunn, *The Story of King David* (Sheffield: SAP, 1978).
D. Gunn, *The Fate of King Saul* (Sheffield: SAP, 1980).
W. W. Hallo, *The Book of the People, BJS 225* (Atlanta: Scholars Press, 1991).
W. W. Hallo, *The Context of Scripture I: Canonical Compositions from the Biblical World* (Leiden: Brill, 1997),
W. W. Hallo, *The Context of Scripture 2: Monumental Inscriptions from the Biblical World* (Leiden: Brill, 2000).
P. D. Hanson, 'Messiahs and Messianic Figures in Proto-Apocalypticism', in J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1987), 67-75.
A. Harrak, 'Tales about Sennacherib', in P.M. Michèle Daviau, *The World of the Arameans* (Sheffield: SAP, 2001), 168-89.
S. Heinhold-Krahmer, 'Zur Bronzetafel aus Boghazköy und ihrem historischen Inhalt', *Arkiv für Orientforschung* 38-39 (1991-1992), 138-158.
J.-G. Heintz, 'Royal Traits and Messianic Figures: A Thematic and Iconographical Approach (Mesopotamian Elements), in J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1987), 52-66.
A. Hermann, *Die ägyptische Königsnovelle* (Glückstadt, 1938).
I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis* (Sheffield: SAP, 2000).
I. Hjelm and T. L. Thompson, 'The Victory Song of Merneptah: Israel and the People of Palestine,' *Journal for the Study of the Old Testament 27* (2002), 3-18.
I. Hjelm, 'Brothers Fighting Brothers: Jewish and Samaritan Ethnocentrism in Tradition and Histoy', in T. L. Thompson (ed.), *Jerusalem in Ancient History and Tradition* (London: T&T Clark International, 2003), 197-222.
I. Hjelm, *Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition* (London: T&T Clark International, 2004).
E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels* (New York: Norton, 1965).
E. J. Hobsbawm, *Bandits* (New York: Delacorte, 1969).
H. Hoffner, 'Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography, in H. Goedicke and J. J. M. Roberts (eds.), *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1975), 49-62.
H. Hoffner, 'The Last Days of Khattusha', in W.A. Ward (ed.), *The Crisis Years: The Twelfth Century BCE: From Beyond the Danube to the Tigris* (Dubuque: Kandall/ Hunt, 1992), p.46-52.
R. A. Horsley (with J.S. Hanson), *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus* (New York: Seabury, 1985).
R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Francisco: Harper and Rowe, 1987).
R. A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement* (New York: Crossroads, 1989).
R. A. Horsley, *The Liberation of Christmas: The Infancy Narratives in Social Context* (New York, 1993).
A. Huck and H. Greeven, *Synopsis of the First Three Gospels: With the Addition of the Johannine Parallels;* 13th ed (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1981).
F. O. Hvidberg-Hansen, *Kana'anæiske myter og legender I* (Århus: Universitetsforlag, 1990).
D. Irvin, *Mytharion: The Comparison of Tales from the Old Testament and Ancient Near East* (Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1978).
D. Irvin and T. L. Thompson, "The Joseph and Moses Narratives," in J.Hayes and J. M. Miller (eds.), *Israelite and Judean History* (Philadelphia: Westminster, 1977), 147-212.
G. Jackson, *"Have Mercy on Me," Copenhagen International Seminar* 10 (Sheffield: SAP, 2002).
T. Jacobsen, 'Religious Drama in Ancient Mesopotamia,' in H. Goedicke and J.J.M. Roberts (eds.), *Unity and Diversity,* (London, 1975), 65-97.
E. Jensen, *Die unendliche Geschichte* (Stuttgart, 1979).
P. Jensen, 'Aussetzungsgeschichten,' *Reallexikon der Assyriologie I* (Berlin: de Gruyter, 1928), 322-324.
J. Jeremias, *Die Abendmalsworte Jesu* (Göttingen, 1935).
A. Jolles, *Einfache Formen* (Halle: Niemeyer, 1929).
J. de Jonge, 'Messiah', in *Anchor Bible Dictionary* IV (Garden City: Anchor, 1992), 777-779.
S. Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East, BZAW* 177 (Berlin: de Gruyter, 1989).
L. King, *Chronicles Concerning Early Babylonian Kings II* (London, 1907)
J. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections, Studies in Antiquity and Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1987).
J. Kloppenborg, *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance* (Polebridge: Sonoma, 1988).
J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Edinburgh: T&T Clark, 2000).
H. Koester, 'Apocryphal and Canonical Gospels,' *Harvard Theological Review* 73 (1980), 105-130.
H. Koester, *Introduction to the New Testament, vol. 2* (Philadelphia: Fortress, 1982).
S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer* (Bloomington: Indiana U. Press, 1969).
H. S. Kvanvig, 'Gen 6,3 and the Watcher Story,' *Henoch* 25 (2003), 1-20.

A. Laato, *A Star is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations, University of South Florida International Studies in Formative Christianity and Judaism* (Atlanta: Scholars Press, 1997).

A. Laato, *"About Zion I will not be silent": The Book of Isaiah as am Ideological Unity, Coniectanea Biblica, Old Testament Series 44* (Lund: Almqvist and Wiksell International, 1998).

R. Labat, *Le Caractère Religieux de la Royauté Assyro-Babylonienne, Etudes D'Assyriologie, Tome II* (Paris: Librairie D'Amerique et D'Orient, 1939).

B. Lafont, 'Le Roi de Mari et les prophètes du dieu Adad,' *Revue d'Assyriologie* 78 (1984), 7-18.

W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1960).

W. G. Lambert, 'The Great Battle of the Mesopotamian Religious Year: The Conflict in the Akitu House,' *Iraq* 25 (1963), 189-190.

R. Laurentin, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ; Vérité de Noël au-delà des mythes* (Paris, 1982).

N. P. Lemche, 'The Old Testament a Hellenistic Book?' *Scandinavian Journal for the Old Testament* 7 (1993), 163-93.

N. P. Lemche, *Prelude to Israel's Past: Background and Beginnings of Israelite History and Identity* (Peabody, Mass: Hendrickson, 1998).

N. P. Lemche, *The Israelites in History and Tradition* (Louisville: Westminster, 1998).

N. P. Lemche, 'Because They have Cast Away the Law of the Lord of Hosts—or We and the Rest of the World: The Authors who Wrote the Old Testament,' *Scandinavian Journal for the Old Testament* 17 (2003), 268-290.

J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1993)

B. Lewis, *The Sargon Legend, American Schools of Oriental Research Dissertation Series* 4 (Missoula: Scholars Press, 1980).

M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I: The Old Kingdom* (Berkeley: University of California Press, 1975).

M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature II: The New Kingdom* (Berkeley: University of California Press, 1976).

M. Liverani, 'Partire sul carro, per il deserto,' *AION* 32 (1972), 403-415.

M. Liverani, 'The Ideology of the Assyrian Empire,' in M. T. Larsen (ed.), *Power and Propaganda* (Copenhagen, 1979), 297-317.

M. Liverani, *Prestige and Interest: International Relations in the Near East: ca 1600-1100 BC, History of the Ancient Near East 1* (Padua, 1990)

M. Liverani, *Oltre la Bibbia: Storia antica di Israele* (Rome: Laterza, 2003).

T. Longman, *Fictional Akkadian Autobiography* (New York, 1988).

A. Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1960)

O. Loretz, *Ugarit und die Bibel: Kanaanäische Götter und Religion im alten Testament* (Darmstadt, 1990).

D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib, Oriental Institute Publications 2* (Chicago: University of Chicago Press, 1920).

D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia I- II* (Chicago: University of Chicago Press, 1926-1927).

H. J. Lundager Jensen, *Gammeltestamentlig religion: En indføring* (Anis: Frederiksberg, 1998).

B. Maader, 'Ares', in *Lexikon des früh-griechischen Epos I*, col. 1246-1265.

B. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress, 1988).

B. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco: Harper, 1993).

A. Malamat, 'Campaigns to the Mediterranean by Iahdunlim and other early Mesopotamian Rulers', *Assyriological Studies* 16 (1965), 365-372.

A. Malamat, 'A Mari Prophecy and Nathan's Dynastic Oracle,' *Prophecy: Essays Presented to G. Fohrer, BZAW* 150 (Berlin: De Gruyter, 1980), 68-82.

G. L. Mattingly, 'The Pious Sufferer: Mesopotamia's Traditional Theodicy and Job's Counsellors,' in W.W. Hallo (ed.), *The Bible in Light of Cuneiform Literature: Scripture in Context* III, *Ancient Near Eastern Texts and Studies* 8 (Lewiston, N.Y.: Mellon, 1990), 305-348.

J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, 3 vols. The Anchor Bible Reference Library* (New York: Doubleday, 1991, 1994, 2000).

E. Meyer, *Geschichte des Altertums II* (Berlin: Topelmann, 1913).

T. Mettinger, *The Riddle of the Resurrection: "Dying and Rising" Gods in the Ancient Near East, Coniectanea Biblica 59* (Stockholm: Almqvist and Wiksell, 2000).

P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel, Harvard Semitic Monographs* 5 (Cambridge: Harvard University Press, 1973).

P. D. Miller and J. J. M. Roberts, *The Hand of the Lord: A Reassessment of the Ark Narrative* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977).

S. Moscati, *The Phoenicians* (New York: Abbeville, 1988).

M. Müller, *Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien* (Leiden: Brill, 1984).

M. Müller, *Kommentar til Mattæusevangeliet*, (Århus: Universitetsforlag, 2000).

W. J. Murnane, ‘The History of Ancient Egypt,’ in J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East, vol 2* (New York: Doubleday, 1995), 712-714.
H. Niehr, *Der Höchste Gott, BZAW* 190 (Berlin: de Gruyter, 1990).
H. Niehr, ’Zum Totenkult der Könige von Sam’al im 9. Und 8. Jh.v.Chr.’, *Studi Epigrafici e Linguistici* 11 (1994), 58-73.
F. A. J. Nielsen, *The Tragedy in History, Copenhagen International Seminar 4* (Sheffield: SAP, 1997).
K. Nielsen, *For a Tree There is Hope* (Århus: Universitetsforlag, 1989).
E. Nodet, *A Search for the Origins of Judaism: From Joshua to the Mishnah* (Sheffield: SAP, 1997).
B. Oded, *Mass Deportation and Deportees in the Neo-Assyrian Empire* (Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag, 1979).
B. Oded, *War, Peace and Empire: Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions* (Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag, 1992).
R. Otto, *The Idea of the Holy* (1951).
B. Otzen, ‘The Aramaic Inscriptions’, in P. J. Rijs and M. L: Buhl (eds.), *Hama II, 2* (Copenhagen: Nationalmuseet, 1990), 267-318.
S. Parker, *Stories in Scripture and Inscriptions: Comparative Studies on Narratives in Northwest Semitic Inscriptions and the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1997).
M. Parry and A. Lord, *Serbo-Croatian Heroic Songs, 2 vols,* (Cambridge, Mass.: Harvard, 1960)
M. Prior, *The Bible and Colonialism: A Moral Critique, The Biblical Seminar* 48 (Sheffield: SAP, 1997).
M. Prior, ‘The Moral Problems of the Land Traditions of the Bible’, in M. Prior (ed.), *Western Scholarship and the History of Palestine* (London: Melisende, 1998), 41-81.
J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament = ANET* (Princeton: Princeton University Press, 1969).
D. B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times* (Princeton: Princeton University Press, 1992).
V. K. Robbins, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark* (Minneapolis: Fortress, 1992).
J. J. M. Roberts, ‘The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations,’ in J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1987), 39-51.
J. Robinson, ‘’Logoi Sophon’: on the Gattung of Q,’ in J. Robinson and H. Koester, *Trajectories Through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971), 71-113
J. Robinson, P. Hoffmann and J. Kloppenborg, *Documenta Q: Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research: Excerpted, Sorted and Evaluated* (Leuven: Peeters, 1996ff.).
W. Röllig, ’Erwägungen zu neuen Stelen König Nabonids’, *Zeitschrift für das Assyriologie* 22 (1964), 218-260.
H. W. F. Saggs, *Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel* (London, 1978).
H. W. F. Saggs, ‘Assyrian Prisoners of War and the Right to Live’, *Archiv für Orientforschung* 19 (1982), 85-93.
E. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978).
E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985).
E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin, 1993).
J. Sasson, ‘On Idrimi and Sarruwa the Scribe,’ in D. Owens (ed.), *Nuzi and the Hurrians* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1981), 309-24.
L. H. Schiffmann, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, The Background of Christianity, the Lost Library of Qumran* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994).
J. Schröter and R. Brucker (ed.), *Der historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, BZNW* 114 (Berlin: de Gruyter, 2002).
R. Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).
A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1906; 2nd. Ed. 1913; Eng. Trans. *The Quest for the Historical Jesus,* 1910).
L. H. Shiffman, ‘Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls’, in J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Fortress Press: Minneapolis, 1987), 116-129.
N. Silberman and I. Finkelstein, *The Bible Unearthed: Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts* (New York: Free Press, 2001).
S. Smith, *The Statue of Idrimi* (London, 1949).
P. Stenhouse, *Kitab al-Tarikh of Abu l’Fath* (translated into English, with notes), *Studies in Judaism 1* (Sidney: University of Sidney Press, 1985).
F. Storr, *Sophocles: With an English Translation, Loeb Classical Library* 20-21 (London: Heinemann, 1912).
K. Stott, ‘Herodotus and the Old Testament: A Comparative Reading of the Ascendancy stories of King Cyrus and David,’ *Journal for the Study of the Old Testament* 16 (2002), 52-78.
J. F. Strauss, *Das Leben Jesus kritisk bearbeidet*, 2 vols (1835-36; ET. *Life of Jesus,* 1906).
J. F. Strauss, *The Christ of Faith and the Jesus of History: A Critique of Schleiermacher’s Life of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1977).
S. Talmon, ‘Der Gesalbte Jahwes--biblische und frühnachbiblische Messias und Heilseerwartung’, in *idem, Heilserwartungen bei Juden und Christen* (Regensburg, 1982), 27-43.
S. Talmon, ‘Kingship and the Ideology of the State’, *King, Cult and Calendar in Ancient Israel* (Jerusalem, 1986), 9-38.

S. Talmon, 'Types of Messianic Expectation at the Turn of the Era,' in S. Talmon, *King, Cult and Calendar in Ancient Israel* (Jerusalem, 1986), 202-224.

S. Talmon, 'The Concepts of *Mashiach* and Messianism in Early Judaism', in J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1987), 79-115.

J. Taylor, 'The Coming of Elijah, Mt 17,10-13 and Mark 9,11-13: The Development of the Texts,' *Revue Biblique* 98 (1991), 107-119.

G. Theissen, *Sociology of Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1978).

G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (Philadelphia: Fortress, 1983).

G. Theissen and A. Merz, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (Göttingen, 1996).

S. Thompson, *Motif Index of Folk Literature*, 6 vols (Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958).

T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (Berlin: de Gruyter, 1974; 3rd ed.London: Trinity Press International, 2002).

T. L. Thompson, 'A New Attempt to Date the Patriarchal Narratives', *Journal of the American Oriental Society* 98 (1978), 76-84.

T. L. Thompson, 'Conflict Themes in the Jacob Narrative', *Semeia* 15 (1979), 5-26

T. L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel* (Sheffield: SAP, 1987).

T. L. Thompson, *The Early History of the Israelite People from the Written and Archaeological Sources, Studies in the History of the Ancient Near East 4* (Leiden: Brill, 1992; 3rd ed. 2001).

T. L. Thompson, 'How Yahweh Became God: Exodus 3 and 6 and the Center of the Pentateuch,' *Scandinavian Journal for the Old Testament* 8 (1994).

T. L. Thompson, 'The Intellectual Matrix of Early Biblical Literature: Inclusive Monotheism in Persian Period Palestine,' in D. Edelman (ed.), *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms* (Kampen: Pharos, 1995), 107-126.

T. L. Thompson, 'He is Yahweh; He Does What is Right in his Own Eyes: The Old Testament as a Theological Discipline II,' *Tro og Historie, Forum for Bibelsk Eksegese* 7 (Frederiksberg: Museum Tusculanum, 1996), 246-262.

T. L. Thompson, 'Historie og teologi i overskrifterne til Davids salmer,' *Collegium Biblicum Årbog* (1997), 88-102.

T. L. Thompson, '4Q Testimonia and Bible Composition: A Copenhagen Lego Hypothesis,' in F.C. Cryer and Th.L. Thompson (eds.), *Qumran between the Old and New Testaments* (Sheffield: SAP, 1998), 261-76.

T. L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create A Past* (London: Jonathan Cape, 1999) = *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel* (New York: Basic Books, 1999).

T. L. Thompson, 'Historiography in the Pentateuch: Twenty-Five Years after Historicity', *Scandinavian Journal for the Old Testament* 13,2 (1999), 258-283.

T. L. Thompson, 'If David Had Not Climbed the Mount of Olives,' in J. C. Exum (ed.), *Virtual History and the Bible* (Leiden: Brill, 2000), 42-58.

T. L. Thompson, 'Jerusalem as the Cith of God's Kingdom; Common Tropes in the Bible and the Ancient Near East,' *Islamic Studies* 40 (2001), 632-647.

T. L. Thompson, 'From the Mouth of Babes, Strength: Psalm 8 and the Book of Isaiah,' *Scandinavian Journal for the Old Testament* 16 (2002), 226-245.

T. L. Thompson, 'Kingship and the Wrath of God: Or Teaching Humility,' *Revue Biblique* 109 (2002), 161-96.

T. L. Thompson, 'Can a History of Ancient Jerusalem and Palestine be Written?', in T. L. Thompson (ed.) *Jerusalem in Ancient History and Tradition* (London: T&T Clark, 2003), 1-15.

T. L. Thompson (ed.), *Jerusalem in Ancient History and Tradition* (London: T&T Clark International/ Continuum, 2003).

J. Tropper, *Die Inschriften von Zincirli, ALASP* 6 (Münster: Ugarit Verlag, 1993).

E. Ullendorf, 'The Moabite Stone', in D. W. Thomas (ed.), *Documents from Old Testament Times* (New York, 1958), 195-197.

A. Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer* (Jena, 1921).

J. C. VanderKam, *Enoch and the Growth of the Apocalyptic Tradition, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 2* (Washington, 1984).

J. C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

J. van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven: Yale University Press, 1983).

J. van Seters, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville: Fortress Press, 1992).

J. Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (1892; Philadelphia: Fortress, 1971).

F. H. Weissbach, *Die Inschriften Nebukadnezars II im Wadi Brissa und am Naahr el-Kelb* (Leipzig, 1906).

W. M. L. de Wette, *A Critical and Historical Introduction to the Canonical Scriptures of the Old Testament* (original German, 1817; Eng. trans. with notes of T. Parker: 1843).

J. A. Wilson, *Historical Records of Ramses III, SAOC 12* (Chicago: University of Chicago Press, 1936)

A. Wire, 'The Structure of the Gospel Miracle Stories,' *Semeia* 11(1978), 83-113.

D. J. Wiseman, 'A New Stela of Assur Nasir-pal II', *Iraq* 14(1952), 24-44.

E. R. Wolf, *Peasants* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1966).

W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (1901; ET: *The Messianic Secret in the Gospels*, 1971).

G. E. Wright, *The Old Testament Against its Environment* (New York, 1955).

N. Wyatt, *Myths of Power: A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition, UBL* 13 (Münster, 1996).

N. Wyatt, 'Arms and the King', in *Und Moses Schrieb dieses Lieb auf* (Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1998), 833-81.

N. Wyatt, 'The Mythic Mind', *Scandinavian Journal for the Old Testament* 15 (2001), 3-56.

K. L. Younger, 'Panammuwa and Bar-Rakib: Two Structural Analyses', *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 18 (1986), 91-100.

K. L. Younger, 'The Phoenician Inscription of Azatiwada: An Integrated Reading', *Journal of Semitic Studies* 43 (1998), 11-47.

ملاحظات

ص8 (<شلمه/ شلومو>)؟! ز م.

ص8 إســرءيل: رأينا ضرورة تمييز ما عرف قديمــًا في التراث العربي والعربي-الإسلامي، باسم (بنو إسرائيل)، والذين يعرفون في الإنغليزية، لغة هذا المؤلف الأصلية، بالاسم (The Israelites)، من سكان الكيان الصهيوني الذين عادة ما يشار إليهم باســم (إســرائيليون) وبالإنغليزية (Israelis)، ولا علاقة بين الطرفين. وصيغة المذكر المستعملة هنا تشير إلى "إسرءيل" الشعب.

ص11 الكتاب: هنا نعني به (الكتاب المقدس) بقسميه (القديم والجديد)، وهي ترجمتنا للمصطلح (The Bible).

ص31 في العصــر الحــالي ثمة اتفاق بين علماء الكتاب على وجود أكثر من تقليد للأناجيل. وأحد هذه التقاليد يعرف بالاسم (المصدر).

ص52 الجناس الاستهلالي: هو تكرار حرف أو أكثر في مستهل لفظتين متجاورتين (م).

ص52 لودلول بعل نمقي: عادة ما يعرف بأنه "سفر أيوب البابلي".

ص65 الكتاب الكاثوليكي: أي: نسخة الكتاب التي تعترف بها الكنيسة الكاثوليكية، وتحوي أسفارًا لا تعترف بها البروتستانتية، على سبيل المثال.

ص181 وجه يانوسي (Janus-faced) نسبة إلى الإله الروماني يانوس الذي كان له وجهان، واحد للسلم والآخر للحرب.

ص280 الدبــتك (diptych) أو اللوح المزدوج: لوحان من خشب أو معدن أو عاج كان الإغريق والرومان يصلون بينهما بنوع من المفصلات ويكسونها بالشمع ثم يكتبون عليهما بقلم خاص (المترجم، عن المورد).

سيرة المؤلف بقلمه

* ولد في (1939/01/09 م) في مدينة دِتْرُيت بولاية متشغن بالولايات المتحدة الأمريكية. بعد تخرجه في جامعة داكس في سِنْتْسْبرغ عــام (1962 م)، انتقل إلى أوربة لمواصلة دراساته العليا أكسفُرد بالمملكة المتحدة وتبنغن في ألمانيا (الغربية) برعاية البرفسور كورت غلنغ، حيث ارتبطت أبحاثه ارتباطًا قويًا بمعهد الآثار التوراتية (Biblical Archaeological Institute).
* ساهم بين عامي (1969 و1976 م) في تطوير أطلس تبنغن للشرق الأدنى (the Tuebingen Atlas of the Near East) حيث شارك في إنجــاز (7) خرائط ومجلدين، تتعلق بتصور عن التوطنات البشرية في فلسطين وصحراء النقب وشبه جزيرة سيناء في العصر البرونزي.
* عاد إلى الولايات المتحد في عام (1976 م) ليحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة فيلادلفيا، في مجال الديانات المقارنة. بعد قضــاء نحــو عقد من الزمن من دون عمل بسبب رسالته الأكاديمية عن تاريخية الروايات التوراتية، عينته (مؤسسة الكتاب الكاثوليكــية/ Catholic Biblical Association) اســتاذًا زائرًا في (الإكول ببليك/ École Biblique) في مدينة القدس [المحتلة]، لبحث التغير في أسماء المواقع الجغرافية الفلسطينية في "إسرائيل" عام (1948 م).
* في عــام (1987 م) حصــل على منحة (National Endowment of the Humanities) الأمريكية حيث بدأ مشروع كتابة تاريخ فلســطين عــلى نحو مستقل من المنظور التوراتي التقليدي. وقد أنجز مشروعه هذا بينما كان يعمل استاذًا مساعدًا في جامعة لورنــس وماركــت في ولاية وسكنسن بين عامي (1988 و1993 م). في عام (1993 م) دعي لتسلم رئاسة كرسي دراسات العهد القديم في جامعة كوبنهاغن بالدانيمارك. البرفسور توماس طمسن يحمل التبعية الدانيماركية منذ عام (2003 م).
* اشــتهر تومــاس طمســن بأعماله في حقول ثلاثة ذات علاقة. فتركز اهتمامه بالآثار التوراتية على الأبحاث الأثرية وشكل التوطنات البشرية وتاريخ الزراعة في العصر البرونزي في الأردن وفلسطين وشبه جزيرة سيناء. وفي الوقت الذي تركزت فيه رســالته الجامعــية عــن روايــات الآباء الأولين، على تقويم المصادر الأثرية والتوراتية بالعلاقة مع تاريخ فلسطين في العصر البرونزي، فإن عمله في مشروع أطلس تبنغن شكل طليعة مجهود كتابة تاريخ الإقليم على نحو مستقل عن المنظور التوراتي.
* إن مشــروعه الإشــكالي كتابة تاريخ سورية-فلسطين، اعتمادًا على المصادر الأثرية والمكتوبة، لتحل مكان التواريخ الأكثر تقلــيدية عن تاريخ إسرءيل المرتكزة على قاعدة توفيقية إعادة سبك المصادر التوراتية بالأثرية، جعلت من موضوع الكتاب المقدس والتاريخ مسألة مركزية.
* لقــد وفر اهتمامه طويل المدى بالأدب المقارن ودراسة التقاليد الكتابية، كانعكاس لأدب الشرق الأدنى، بديلاً لتاريخ ينطلق مــن دراســة الأدب الكتابي من منظور تاريخي. وهذا الأدب المقارن يهيمن على هذا المؤلف حيث يقدم تقاليد المسيح، وفي الوسط منه، داود ويسوع، كممثلين كلاسيكيين لملوك الشرق الأدنى القديم.

*** يغطي نشاط توماس طمسن الأكاديمي ما يقارب (200) مراجعة ومداخل موسوعات ومقالات في دوريات متخصصة وخرائط وكتب. كما أنه رئيس تحرير دورية (*Copenhagen International seminar*) ومحرر مساعد لدورية (*Scandinavian Journal for the Old Testament*)، وعضو رئاسة تحرير مجلة (*Holy Land Studies*).**

كتب صدرت له

- The Settlement of Sinai and the Negev in the Bronze Age: Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen Orients 8 (Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag, 1975).
- The Settlement of Palestine in the Bronze Age: Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen Orients 34 (Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag: 1979).
- The Origin Tradition of Ancient Israel: The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23 Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987).
- (with F.J. Goncalvez and J.M. Van Cangh), Toponymie Palestinienne: Plaine de St. Jean D'Acre et Corridor de Jérusalem: Publications de L'Institut Orientaliste de Louvain 37 (Louvain-La-Neuve: Institut Orientaliste, 1988).
- Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources: Studies in the History of the Ancient Near East 4 (Leiden: E.J. Brill, 1992; pb. 2000; Arabic Translation: Beirut 1995).**
- (with N. Hyldahl, ed.), Dødehavsteksterne og Bibelen: Forum for bibelsk eksegese 8 (Copenhagen: Museum Tusculanum, 1996).
- (with F. Cryer, ed.), Qumran Between the Old and New Testaments: Copenhagen International Seminar 6 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).
- *The Bible in History: How Writers Create A Past (London: Jonathan Cape, 1999; pb. 2000) = The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel (New York: Basic Books, 1999; pb. 2000; Arabic translation: Damascus and Beirut: Cadmus Press, 2001).

الماضي الخرافي: التوراة والتاريخ. قدمس للنشر والتوزيع، دمشق (2001 م).

- **Jerusalem in ancient History and Tradition* (London and New York: T&T Clark Intl., 2003; Arabic translation: Beirut: Center for Arab Unity Studies, 2003).
- *(with K. Whitelam; N.-P. Lemche, I. Hjelm; Z. Mouna), *The Latest News in the History of Ancient Palestine* (English translation of the Arabic title: Damascus and Beirut: Cadmus Press, 2004).

الجديد في تاريخ فلسطين القديم. بالتعاون مع كيث وايتلام، نيلز لمكه، إنغريد هيلمن زياد منى). قدمس للنشر والتوزيع، دمشق (2005 م).

- (with H. Tronier, ed.), *Frelsens Biografisering: Forum for bibelsk eksegese 13* (Copenhagen: Museum Tusculanum, 2004).
- (with M. Müller, ed.), *Historie og Konstruktion: Festskrift til Niels Peter Lemche i anledning af 60 års fødslsdagen den 6. September 2005: Forum for bibelsk eksegese 14* (Copenhagen: Museum Tusculanum, 2005).

- **The Messiah Myth: The Near Eastern Roots of Jesus and David* (New York: Basic Books; 2005; London: Jonathan Cape, 2006; Arabic translation: Damascus and Beirut: Cadmus Press, 2006).

داود ويسوع – بين التاريخ والتراث المشرقي. شركة قدمس للنشر والتوزيع (ش م م). بيروت (2006 م).

**** مكتبة بيسان أصدرت في عام (1993 م) ترجمة مشوهة للعمل ومن دون طلب الحقوق. ومع أنها اعتذرت من المؤلف، عندما حضر إلى بيروت لإلقاء محاضرة بمناسبة صدور كتابه الجديد ‹الماضي الخرافي› بدعوة من دار قدمس صاحبة حقوق الطبعة العربية، باحترام حقوقه مستقبلاً، إلا أن صاحب مكتبة بيسان أعاد أخيرًا نشر تلك الترجمة الرديئة والمشوهة للعمل، مع أنه وضع عليها تاريخ قديم. إن نقابة اتحاد الناشرين في لبنان، مدعوة، قبل المؤسسات الحكومية ذات العلاقة، للتدخل الفوري لوقف عملية السطو الجديدة هذه وإجبار الناشر على سحب نسخه غير القانونية من السوق وإتلافها علنيًا والاعتذار من المؤلف والتعويض له عن خسائره. إن هذه التصرفات اللاأخلاقية تسيء إلينا، نحن العرب، وتجعل كثيرًا من أصدقائنا العلماء في الغرب يترددون قبل نشر أي كتاب مادامت نايته هي السطو.**